

Apología de la contradicción originaria

Prolegómenos a una metafísica inmanente desde el concepto  
mainländeriano-schellingiano de la unidad premundana

Apology of the original contradiction

Prolegomena to an immanent metaphysics from the  
mainländerian-schellingian concept of premundane unity

H.W. Gámez

Universitat de Barcelona

Con la Naturaleza ocurre como con los hombres:  
su esencia está dividida y en ella se encuentra una  
eterna contradicción; en su seno la sorda codicia,  
la insensibilidad y la inercia estúpidas libran una  
lucha sin tregua con la poesía.

Novalis, Heinrich *von Ofterdingen*

## Introducción



El momento filosófico que comprende tanto al Idealismo como al Romanticismo alemán es sin duda aquella época –con el permiso de la Grecia Clásica– que casi cualquier filósofo querría haber vivido, no solo por la febril creación filosófico-artística que la caracteriza, sino también porque es la época en que vivieron y filosofaron algunos de los pensadores más reconocidos de toda la historia de las ideas; desde Schopenhauer hasta Hegel, pasando por Schelling y el siempre amado Hölderlin. Por recurrir a la bella expresión de Rüdiger Safranski, podemos decir que este periodo de la historia de la humanidad representa los años salvajes de la filosofía. El padre filosófico de aquella “escuela” que es nuestro usual objeto de interés, el pesimismo, es sin lugar a dudas Arthur Schopenhauer, quien pese a pertenecer biográficamente al periodo mencionado estuvo exacerbadamente enemistado con los máximos representantes del mismo (Safranski, 2011, p. 12).

Que Schopenhauer es hijo de su época es algo de lo que no cabe duda, su encomio al idealismo trascendental kantiano (esencialmente a la estética trascendental) es prueba fehaciente de ello, por mucho que renegase de una parte sustancial de la *Crítica de la razón pura* y de lo que fue la tónica general de la filosofía que le fue contemporánea; no puede decirse que fuese un cometa extraño y ajeno a la sensibilidad de su tiempo. Por otra parte, hay temáticas capitales en la filosofía schopenhaueriana que encauzan perfectamente con el sentimiento romántico, pues la relevancia que tiene en su sistema la intuición, la naturaleza y, cómo no, el arte, le emparentan todavía más con los años salvajes de la filosofía.

Así pues, los puntos de convergencia entre el pesimismo y el idealismo alemán son sin duda numerosos y prolíficos, aunque por supuesto tales semejanzas estarán condicionadas por el filósofo de que uno se ocupe; por ejemplo, es sabido que Julius Bahnsen no siempre simpatizó con el idealismo trascendental del maestro, llegando a virar hacia posturas realistas. En cualquier caso, lo que me propongo en este ensayo no es exactamente el destacar cómo y en qué sentido el pesimismo se asocia con el idealismo

alemán, sino el abordar una cuestión que juzgo debe ser tratada de una vez por todas, me refiero al esfuerzo que llevan a cabo tanto Friedrich Schelling como Philipp Mainländer por pensar una exégesis ontológica de la existencia desde una unidad trascendente hasta el mundo inmanente de la pluralidad y el devenir.

Cuando uno se encuentra con las obras de estos dos filósofos no puede evitar plantearse si efectivamente están esforzándose por reflexionar en torno a lo mismo o, incluso, si Mainländer tuvo algún tipo de noticia de la obra de Schelling, pero esto último se me antoja irrelevante. Me resulta fastidiosa la tarea de indagar sobre las distintas influencias teóricas de un filósofo, así como los luengos y tediosos tratados doxográficos sobre en qué sentido este o aquel concepto recóndito en la obra de tal o cual autor aparece así o así en aquella obra casi olvidada de algún otro. El interés más inmediato por un filósofo radica, a mi humilde modo de ver, en la capacidad filosófica del mismo, quiero decir, en qué medida una obra nos capacita para continuar con la reflexión.

Me propongo en tanto que así indagar las proximidades entre Mainländer y Schelling respecto a la unidad originaria y la exégesis metafísica del mundo, no solo porque ambos parecen ejecutar un movimiento similar, sino porque esta cuestión, pienso, abre el debate filosófico a algo que, pese a que quizá parezca anticuado, i.e., el origen del mundo, se me antoja empero de gran interés.

Considero que abordar las distintas dificultades y aporías de esta cuestión puede permitirnos dilucidar en parte esta difícil tarea de la metafísica, con lo cual habremos ganado algo de inteligibilidad respecto al *qué* del mundo, lo cual representa la auténtica tarea del voluntarismo.

Siendo como es éste el interés del presente ensayo procuraré discernir no sólo en qué sentido se acercan o alejan ambos filósofos –con lo cual se bosquejará una respuesta a la temática del presente volumen, que versa sobre la presencia del pesimismo/voluntarismo en el idealismo alemán–, sino también dibujar el contorno de una metafísica que entre de lleno en la cuestión de la exégesis del mundo sin violar los delimitados contornos de la epistemología schopenhaueriana. En tanto que así este artículo presenta dos registros: uno que se limita netamente al ámbito doxográfico; otro que se esfuerza por pensar una metafísica regulativa la cual, tomando la forma del sentido interno en tanto que estructura inextirpable del proceder especulativo, no viole las restricciones de una genuina filosofía del límite.

El presente ensayo se divide pues en cinco secciones:

(1) me desdigo de aquella repulsa a la doxografía unos escasos párrafos después de haberla esgrimido, pues en un primer momento será pertinente indicar en qué sentido Schelling puede entrar a colación a la hora de hablar sobre el voluntarismo; con todo, me excusaré diciendo que el enemigo no es la doxografía localizada (usualmente útil e interesante para aquellos que buscan informarse en algo de aquello que ocupa sus intereses), sino el pretender reducir la filosofía a mera historia del pensamiento. Tras una breve introducción relativa a la recepción por parte de Schopenhauer de aquella obra de Schelling, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados*, pasaremos a una cuestión capital para el voluntarismo que juzgo fundamental; me refiero a la cuestión de la libertad. La importancia que tiene la libertad no radica tanto en aquella perorata existencialoide que acaba por imprimir la soberanía todopoderosa en el ser humano, sino en el hecho de que nos abre a un plano de la existencia en que las rígidas leyes del fenómeno se desdibujan, o sea, el plano inmanente.

(2) Tras esto podrá verse que lo que aleja a Schelling de Schopenhauer es precisamente lo que le acerca a Mainländer; concretamente, la tesis de que, en el pasado ancestral de la existencia, hallamos una unidad originaria que actúa a modo de sedimento de la realidad. Ocurre que uno no puede embarcarse en una reflexión sincera si para ello debe dejar a un lado las sentencias de aquellas tesis que considera ciertas, por eso, pese a que la intención del artículo consiste en pensar aquella unidad exegética, me he visto obligado a esbozar una profilaxis orientada a salvaguardar las posteriores reflexiones de la tan indeseable lógica de la representación. Para ello esbozo una comparativa entre la epistemología mainländeriana y schopenhaueriana, indicando que toda elucubración de la exégesis del mundo debe evitar, como si de la peste se tratase, el principio de razón suficiente, es decir, la aplicación del principio de causalidad al mundo metafísico. Veo en las series genéticas de Mainländer una grieta por la que la causalidad podría inmiscuirse, algo que nos abocaría a las fanfarronerías de la metafísica dogmática. Ahora bien, el principio de razón suficiente no solo dispone de la causalidad como una de sus salvas, sino que además guarda en su carcaj al espacio y al tiempo. Si bien el espacio es cosa fácil para lo que ahora nos ocupa, el tiempo en cambio presenta una dificultad, pues siendo la forma del sentido interno, y siendo como es el voluntarismo un dogmatismo inmanente, me pregunto: ¿puede la elucubración filosófica voluntarista desembarazarse del tiempo?

(3) Seguidamente, se abordará la noción de Mainländer y Schelling relativa a la unidad originaria. La piedra de toque de esta sección es, fundamentalmente, la intuición de que una unidad absoluta no puede devenir, solo permanecer en una estaticidad hierática.

Encuentro en ambos filósofos el intento por evitar esta aporía y ambos recurren a la misma estrategia, a saber, la escisión de dicha unidad, ya sea mediante una aplicación regulativa de la voluntad y el espíritu a Dios o bien mediante una contendencia tendencial en la limpidez originaria.

(4) Así llegamos a la apología de la contradicción originaria, donde procuro defender que sólo mediante esta escisión de la unidad (convirtiéndola en relativa) puede explicarse el origen del mundo.

(5) Por último, se analizan las respectivas teleologías de ambos sistemas, planteándose la pregunta de si una esencia absoluta puede efectivamente redimirse o si más bien la escisión originaria gestó un mundo afanado en una redención del sufrimiento que no obstante es ontológicamente imposible.

### I. Sobre los rasgos voluntaristas de la filosofía schellingniana

Se antoja difícil no intuir un vago voluntarismo en la filosofía de Schelling, incluso habiendo abordado una escueta fracción de su obra, ya que el simple uso de términos como “voluntad” hace que nos venga a la mente aquel que puso en circulación explícita dicho concepto en tanto que piedra angular de la existencia; no hará falta decir que me refiero a Arthur Schopenhauer. No obstante, es consabido que las palabras y conceptos son moneda de cambio en el gremio filosófico, pero que, así como la efigie de la moneda se desgasta y queda deslucida por la frecuente fruición con que los dedos la frotan, así también, en filosofía, un mismo concepto puede llegar a significar algo, si no radicalmente distinto, sí al menos sustancialmente diferente. Solo hace falta recordar la significativa diferencia entre el concepto “a priori” para los escolásticos y para Kant, o esa manida palabrita, “entendimiento”, que sufre las más notables metamorfosis según el filósofo de que se trate. Si me viese obligado a citar una reflexión de Schopenhauer en la que juzgue que, sin lugar a dudas, tiene razón sin matices, citaría aquella que reza así: «La filosofía es un monstruo de muchas cabezas, y cada una habla una lengua distinta» (Schopenhauer, 2010, p. 127).

Por lo tanto, si uno no se deja embelesar por asociaciones apresuradas deberá sospechar que, quizá, cuando Schelling dice que «en última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo,

autoafirmación» (Schelling, 1989, p. 147), quizá no esté entendiendo por “querer” o “voluntad” lo mismo que entienda Schopenhauer:

Ocurre que no sólo el aletargado lector se percata de esta semejanza, a bote pronto meramente terminológica, sino que el propio Schopenhauer ya critica que, en época de la publicación de su *opera magna*, aquellos escasos lectores que habían dedicado atención a su obra se quejaron de que algo muy parecido había dicho anteriormente Schelling (Schopenhauer, 2009, p. 157), pero el análisis que esboza Schopenhauer de todo ello va acorde con su encantadora condescendencia usual, pues indica que, si bien es cierto que Schelling comparte algunos elementos con sus tesis fundamentales, ello no supone nada más que el preámbulo tosco y en bruto por el cual debe pasar necesariamente el pensamiento para posteriormente florecer con toda su exuberancia y concreción, o sea, que en Schelling aparece la tesis de que el ser originario es voluntad, pero de una forma tosca, al modo en que las piedras preciosas sin tallar presentan asperezas y brozas de roca; y no es hasta que cae en las manos del hábil joyero que muestran toda su belleza. Además, esta similitud la explica Schopenhauer por el mero hecho de que ambos, cada uno a su modo, parten de un mismo puerto, la filosofía kantiana: «Nadie se puede asombrar de que en los filosofemas de Fichte y Schelling, que también parten de Kant, se encuentren huellas del mismo pensamiento fundamental» (Schopenhauer, 2009, p. 157).

En cualquier caso, se me antoja irrelevante el hecho de que existan convergencias entre ambos filósofos, o si cada uno refiere a algo distinto al hacer uso del término en cuestión; lo que pretendo en lo que sigue es indagar el tuétano filosófico del que manaría un voluntarismo, al margen de que esa piedra angular, una vez se adoquinan sobre ella los respectivos perpieños y arbotantes, devenga en un edificio típicamente pesimista o en la divertida iglesia catequista de Schelling. A mi humilde juicio, esta piedra angular o término rector que conduciría hacia un cierto tipo de voluntarismo es la libertad humana, por ello no encuentro nada más apropiado que el indagar las distintas cercanías entre ambos filósofos desde *La libertad de la voluntad* y *Sobre la esencia de la libertad humana*.

Con todo, es pertinente esbozar un somero comentario respecto a la opinión que mereció la obra de Schelling en general, y esta última mencionada en particular, a Schopenhauer:

Como bien indica Fernando Martínez Herrera en *Schopenhauer y las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling* (2018, pp. 147-174), la opinión que tuvo el filósofo de Danzig del “tercero de Tubinga” fue ambigua y oscilante, zozobrando entre la admiración más tibia y la crítica explícita. El tratado de Schelling fue publicado en 1809 y Schopenhauer tuvo acceso a ella en 1812, durante su

época de estudiante en Berlín. Aunque este último menciona a Schelling en diversas ocasiones, y sobre todo alude a la obra de que estamos hablando, no existe un comentario sistemático a la misma, mucho menos una crítica argumentada, ocurriendo lo mismo que con Fichte y Hegel, a quienes dedica no pocas sentencias taxativas y con sorna en que les tacha de vendedores de humo. Según Herrera pueden distinguirse dos etapas en los comentarios de Schopenhauer al *Freiheitsschrift*, una comprendiendo los años previos a la publicación de *El mundo como voluntad y representación* [En adelante, MVR] y otra que abarca los años posteriores hasta su muerte, desde 1818 hasta 1860. También apunta Herrera que la distinción no es meramente cronológica, sino también de contenido, pues en un primer momento, en sus apuntes de estudiante editados en el *Nachlaß*, Schopenhauer no se muestra entusiasmado con la obra, pues además de esbozar diversas críticas sobre conceptos fundamentales, critica a Schelling el imitar la obra de Jakob Böhme: *Mysterium Magnum*. No obstante, en *La cuádruple raíz*, pese a entrar en polémica con el tratado, se le dedican algunos comentarios positivos, donde se alaba la gran intuición del autor en lo que respecta a la teoría kantiana de la libertad inteligible, algo que décadas más tarde se volverá una segunda acusación de plagio, pues Schopenhauer encontrará en Schelling fundamentalmente lo mismo que habría en Kant, con la salvedad de que aquel nunca llegó a citar a este último. Es precisamente en *La libertad de la voluntad* donde se le critica esto:

Además, en el mismo tratado, Schelling tampoco ha tenido ningún reparo en apropiarse de los pensamientos y hasta de las palabras de Jakob Böhme sin delatar su fuente. A parte de esta paráfrasis de los pensamientos kantianos, aquellas Investigaciones sobre la libertad no contienen nada que pudiera servir para proporcionarnos explicaciones nuevas o fundamentales sobre ella (Schopenhauer, 2009, p. 124).

Ahora bien, al margen del juicio que tuviese Schopenhauer respecto a Schelling o el tratado sobre la libertad, lo pertinente ahora es reseguir las líneas teóricas de ambos y, principalmente, destacar por qué la cuestión de la libertad es relevante, pues en cierto modo para Schopenhauer la clave del enigma del mundo se encuentra precisamente en la libertad, en el hecho de que, a pesar de que todo en el mundo fenoménico sea necesario, existe una dimensión que es a todas luces libre y, por ende, nouménica.

## 2. En torno a la cuestión de la libertad

Pese a que tanto Schelling como Schopenhauer toman como objeto de investigación la libertad, cabe decir que tanto el talante, cómo el espíritu y premisas de cada uno, no digamos ya las conclusiones, divergen enormemente. El propio Schopenhauer recrimina a Schelling el que éste entienda por “libertad” la “capacidad de hacer el bien y el mal”, algo con lo que, a su juicio, no obtenemos ninguna baliza que guíe al entendimiento hacia una mayor y más profunda comprensión de este misterio que es la libertad. «La liberté est un mystère», como dice Helvecio.

Dado que no es mi intención el ofrecer un pormenorizado análisis de la cuestión de la libertad, sino sencillamente el indagar en qué sentido puede desenmarañar la vereda que conduzca desde nuestra vida fenoménica hasta el radical en sí del individuo, voy a centrarme en las conclusiones de *Sobre la libertad de la voluntad*.

### 2.1. La libertad en la voluntad

Como es bien sabido, este artículo fue uno de los dos presentados por Schopenhauer a la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, siendo el único de ambos que resultó premiado. El ensayo pretendía responder a la pregunta formulada por la Real Sociedad Noruega: “¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?”. La respuesta schopenhaueriana es negativa, pero en el apéndice al opúsculo ofrece el contrapunto a su tesis, fundamentalmente la distinción entre carácter empírico y carácter inteligible, una distinción kantiana, con la que se soluciona la típica antinomia libertad-necesidad.

El concepto central que viene a discutir Schopenhauer no es tanto el de “libertad”, sino más bien el de “libre albedrío”, es decir, el poder hacer lo que uno desee de forma totalmente libre, esto es, no coaccionado por ningún factor, ni interno ni externo. Ahora bien, este sentido de libertad, que es meramente negativo por consistir en una ausencia efectiva de condicionantes, entra en conflicto con la noción de necesidad. Es perfectamente conocido que para Schopenhauer “necesidad” no significa aquella manida idea, totalmente ambigua y gratuita, de “no ser posible lo contrario”, sino el seguirse de una razón suficiente; de ahí que para Schopenhauer todo sea necesario, pues en la dimensión empírico-fenoménica de la existencia todo está atravesado por la causalidad, que es la condición



trascendental misma de la experiencia. Así pues, un libre albedrío empírico es totalmente imposible, una *contradictio in terminis*, pues no significa nada más que “estar desligado de las causas y los efectos en un mundo que tiene a las causas y los efectos como condición suya”.

Uno puede decir que es libre en tanto que nada le coacciona a desear tal o cual cosa, y se puede aceptar esto en cierto modo, pues es muy cuestionable el que no exista una predisposición natural hacia ciertos objetos, al modo en que existen seres humanos con una clara tendencia a la lascivia, la conmiseración o tantos otros vicios que en otras personas resultan inimaginables sencillamente porque no existe en ellos una predisposición tal a sentirse tentados por semejantes objetos; dicho de otro modo: lo que para un individuo representa un motivo o contramotivo, para otro le resulta irrelevante. A esta predisposición la llamaríamos schopenhauerianamente “carácter”. Pero incluso aceptando esto último no nos vemos forzados a referir a ello en términos de una libertad o libre albedrío, pues la cuestión no radica en la posibilidad del deseo sino en la ejecución de las acciones voluntarias.

Conforme a Schopenhauer, los actos llamados voluntarios no son nada más que otra clase de objeto del principio de razón suficiente, concretamente la cuarta clase, a saber, los que pertenecen al sujeto del querer (Schopenhauer, 2019, p. 252), y en tanto que así también están atravesados, obviamente, por el principio de razón; o sea, que los actos volitivos no pueden ser libres si por “libre” entendemos aquello ajeno a la causalidad, el tiempo y el espacio.

Por ejemplo, cuando a un individuo se le presentan dos objetos de su querer mutuamente excluyentes, por poner un caso sencillo, ir el día 21 del mes de agosto a Múnich o a Pekín, este podría pensar que ha escogido libremente visitar Múnich en lugar de Pekín pues, sin duda, podía escoger tanto un destino como el otro; ahora bien, necesariamente debió existir algo que le impelió a decantarse por una opción y no por otra. Eso que insta al individuo a escoger un destino y no otro es lo que se denomina “motivo”. Hubo un motivo que, actuando al modo de las causas, incitó al individuo a decantarse por Múnich en lugar de por Pekín, de tal manera que la elección está determinada por la urdimbre de los motivos y los contramotivos, así como la erosión de la roca por el efecto del torrente de agua lo está por las causas: «Si ahora echamos de nuevo un vistazo a toda la serie de las formas de la causalidad, en la que se distinguen claramente: las causas en el sentido más estricto de la palabra, luego los estímulos y, finalmente, los motivos, entonces observamos que, a medida que recorremos de abajo arriba en este respecto la serie de los seres, la causa y su efecto se separan cada vez más uno de otro» (Schopenhauer, 2009, p. 74).

Lo que viene a confundir a nuestro entendimiento a la hora de interpretar nuestros actos es sencillamente el hecho de que, a medida que ascendemos en la escala de los seres, las causas y los efectos se encuentran cada vez más desligados, en pro de la complejidad de aquellos, de tal manera que en nuestra conciencia la causa (motivo) queda ensombrecida por la inmediatez del efecto (acto), pues esto es lo que vivimos de un modo más inmediato en nosotros; pero en realidad esta implicación entre el motivo y el acto es de la misma naturaleza que la que se da entre la causa y el efecto, relación que se nos presenta de una forma mucho más explícita en tanto que ésta no afecta a nuestra vida interior con la misma inmediatez que aquella.

Así pues, toda manifestación empírica de nuestro querer es siempre necesaria y está condicionada tanto por nuestro carácter cómo por la concurrencia de los motivos, de tal modo que, dado un carácter cualquiera y la concurrencia de un motivo concreto, el resultado, o sea, la acción, será necesaria, o sea, producto de la intersección de ambos fenómenos.

Ahora bien, si nuestras acciones son resultados necesarios de algo innato (carácter) y unos factores sobre los que no tenemos agencia (motivos), entonces pareciera que no somos responsables de nuestros actos o, lo que es lo mismo en términos jurídicos, nuestras acciones no nos son imputables. No obstante este no es el caso, sino que internamente cada uno de nosotros siente dicha responsabilidad, esto es, siente que sus actos, en tanto que suyos, son competencia del mismo agente, «pues él comprende muy bien que esa necesidad tiene una condición subjetiva; y que aquí *objective*, es decir, en las circunstancias presentes, o sea, bajo el influjo de los motivos que le han determinado, era perfectamente posible y habría podido producirse una acción totalmente distinta, incluso exactamente opuesta, solo con tal de que él hubiera sido otro» (Schopenhauer, 2009, p. 133); es decir, somos responsables de nuestros actos en tanto que, bajo los mismos motivos pueden producirse actos diametralmente opuestos, siempre y cuando la variable, que es el individuo, sea uno u otro, tenga un carácter u otro; de ahí que Schopenhauer indique que es en el carácter donde debe ubicarse la libertad del hombre, pues es de ello de lo que uno se siente responsable. Este carácter tiene dimensión tanto empírica como inteligible. En tanto que lo primero, el carácter es producto de las determinaciones usuales que se suelen esgrimir: condiciones materiales, sociales, ambientales, etc.; pero así como en la existencia toda se distingue la dimensión fenoménica de la nouménica, así también el carácter remite en último término a nuestro ser en sí, el cual, en tanto que trascendental, es libre, por ser ajeno al principio de razón suficiente (Schopenhauer, 2009, p. 136).

Por lo tanto, la libertad, en el caso de Schopenhauer, es otra de las puertas por las que serpentear desde el necesario mundo de los fenómenos hasta la dimensión metafísica de la existencia. Decía además que ésta es la auténtica piedra angular de la captación de la voluntad en la autoconciencia, pues es en este ámbito, el de la moral, donde nos las vemos con el objeto mismo de nuestra esencia, la voluntad, y sus exteriorizaciones empíricas, que son los actos del ser humano.

## 2.2. La libertad y los objetos con ella relacionados

Respecto al tratado de Schelling, ciertamente suscribo las palabras de Schopenhauer al respecto, ya que este opúsculo apenas ofrece unas pocas luces y muy escuetas líneas de investigación sobre la libertad. Es un pequeño artículo en el que vienen a confluír gran variedad de temas que, pese a presentarse de forma más o menos ordenada y argumentada, puede llegar a antojársele a uno un breve *totum revolutum*. No cabe duda de que Schelling tiene tesis interesantes, incluso de gran originalidad filosófica, es una lástima esa tendencia suya al puritanismo místico y ese tono catequista que tiene en ocasiones el *Freiheitsschrift* y el *Weltalter*:

Mientras que el escrito de concurso schopenhaueriano tiene un tema definido del que nunca se transgreden los límites, el tratado de Schelling presenta distintos temas, como digo, de modo que se me antojaría necio el escoger solo uno como tropos del mismo; no obstante, a mi juicio, el centro de gravedad es el intento de pensar a Dios como absoluto sin incurrir en las conclusiones panteístas, o mejor dicho, spinozistas.

La primera parte del tratado oscila de hecho fundamentalmente en torno a la discusión de este tema, concretamente aborda las críticas de Schlegel al panteísmo (Leyte, 1989, p. 69), pero sin duda esta cuestión está directamente relacionada con la libertad en términos casi populares –populares en los ámbitos doctos, claro– ya que en una existencia en la que todo se deriva *ordino geometrico* de la substancia divina, la libertad humana individual es un *sideroxilon*: «la libertad individual les parece estar en contradicción con la mayoría de propiedades de un ser supremo, como por ejemplo con la de que sea todo poderoso. A través de la libertad, y siguiendo su principio, se afirma al lado y fuera del poder divino un poder incondicionado que según los mencionados conceptos es impensable» (Schelling, 1989, p. 119). Es decir, si la libertad se da, entonces hay algo que puede escapar a la majestad divina, con lo cual su omnipotencia quedaría anulada, entonces, al margen de

las muchas y diversas implicaciones que surgen de aquí, hay una que es central en el tratado de Schelling: la cuestión teodicea. Si no hay libertad, y además pocas cosas más constatables que la existencia del mal, entonces el mal mismo se deriva de Dios, por lo tanto uno pareciera verse forzado a escoger entre los dos polos de un dilema, cada uno tanto menos deseable, pues o bien Dios no es todopoderoso (de tal modo que el mal consiste precisamente en aquello que escapa a la soberanía divina), o bien el mal es querido por Dios. Este dilema surge en parte de la definición convencional que ofrece Schelling de libertad, a saber, esa capacidad para el bien y el mal, definición con la que, como venía diciendo, no solo no ganamos nada inteligible con que continuar con la investigación filosófica, sino que además nos avoca a las mencionadas dificultades. No obstante, la solución schellingniana es de especial interés, pues abre un escollo por el que emparentar la postura del voluntarismo con la de Schelling, lo cual es uno de los objetos del presente ensayo.

La solución a este dilema pasa por asumir que el mal se deriva de Dios, que hay una necesidad absoluta y que, con todo, la libertad es real en el sistema del mundo. Esto puede defenderse desde una concepción epigenética de la divinidad. La teodicea puede ser un problema para una divinidad acabada y sin aristas, pero al introducir la idea de una divinidad en devenir lo que logramos es introducir un proceso dialéctico desde cuyas superaciones y contradicciones acaba revelándose la divinidad. Por supuesto ésta es la misma lógica que encontramos en *Las edades del mundo*.

Esta estrategia parte de la distinción de Schelling entre el ser en cuanto que existe y el ser en cuanto mero fundamento: «Con esta distinción ya no se presenta a Dios como una cosa, sino como génesis: como fundamento no pensable a priori al que pertenece todo lo existente» (Leyte, 1989, p. 71). Resumidamente, Dios aún no es, solo se encuentra contenido en el fundamento de su existencia, el cual pese a ser Dios mismo *virtualiter* no obstante aún no es Dios *per se*, de modo que toda la creación no es nada más que el proceso mediante el cual Dios deviene desde su mismo fundamento.

De este modo entramos en *Las edades del mundo*, el esfuerzo que lleva a cabo Schelling por pensar el desarrollo genético-orgánico de Dios desde lo “infundado” hasta su revelación en tanto que personalidad libre; es entonces cuando el concepto de “voluntad” toma un protagonismo notable, ya que en el *Freiheitsschrift* a penas cumple una función accesoria, pero el gran problema con Schelling a este respecto es que tal concepto surge de la nada, de modo que argumentalmente bien podría haber hecho uso de cualquier otro.

No se entiende en qué sentido hace uso del concepto de voluntad. Es cierto que indica en diversas ocasiones que el ser originario es el querer o que en la meditación del

ser originario surge un deseo de revelación (Schelling, 1989, p. 60), pero no ofrece pistas respecto a de dónde surge esta relevancia de la voluntad en su filosofía, pese a ser evidente que la cuestión de la libertad cumple una función esencial. Convergiendo con lo que diría Schopenhauer respecto a Kant, indica Schelling que

Siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su Crítica de la razón práctica a la independencia respecto al tiempo y la libertad como conceptos verdaderamente correlativos, no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único posible concepto positivo del en sí, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica. Pero por otro lado, cuando la libertad es el concepto positivo del en sí en general, se vuelve a empujar hacia lo general a la investigación sobre la libertad humana, en cuanto que lo inteligible, lo único sobre lo que se fundaba, es también la esencia de las cosas en sí (Schelling, 1989, p. 149).

Es decir, frente a una definición meramente negativa de lo nouménico, i. e., definirlo en tanto que independiente del tiempo y del espacio, es pertinente una definición positiva, esto es, entender al en sí del mundo en tanto que libre; ahora bien, siguiendo una lógica schopenhaueriana, la libertad no viene definida en términos de independencia espacio-temporal, esto solo viene a fundamentar el monismo –o si se quiere, el mal llamado panteísmo– respecto al pluralismo. Libre es aquello independiente de la causalidad, a la que Schelling no refiere absolutamente ningún momento.

Con todo, quedan esbozadas vagamente las convergencias entre Schelling y el voluntarismo de Schopenhauer; aunque ya se ha visto que esta semejanza es muy vaga y confusa y mi juicio al respecto es que se debe al hecho de que a Schelling le interesa una cuestión que es a todas luces impensable para Schopenhauer; a saber: la exégesis del mundo, pues para éste último el devenir solo es un accidente fenoménico producto del principio de individuación, además, pensar un desarrollo mundano desde una unidad trascendente podría parecer inscribir en el plano de la metafísica al principio de razón, con lo cual reingresaríamos una vez más en el indeseable dogmatismo más rancio.

Ahora bien, lo que aleja a Schelling de Schopenhauer es precisamente lo que le acerca a Mainländer, pues al margen de la salvedad de que el autor del *Freiheitsschrift* ofrezca una pésima definición y deducción del concepto de la voluntad –pululando en el aire la fundamentación filosófica de la que se habría extraído tan relevante concepto– no obstante encuentro en ambos filósofos el esfuerzo por reflexionar en torno al surgimiento del mundo. Con todo, encuentro en Schelling un esfuerzo hercúleo que solo puede explicarse si se le adjudica una más profunda comprensión de las aporías y dificultades que implica una exégesis metafísica de la existencia. Mientras que para Mainländer el mundo surge del acto originario de Dios, en Schelling el proceso exige un constante desenvolvimiento desde la unidad absoluta hasta la dualidad, pasando por un conjunto de estadios contradictorios y beligerantes. En definitiva, lo que en Mainländer aparece como un recurso epistémico –el dividir a la unidad divina atribuyéndole voluntad y espíritu– en Schelling en cambio aparece como en proceso ontológico.

Con tal de continuar investigando las cercanías entre este autor y el voluntarismo decimonónico me propongo en lo que sigue ofrecer una discusión en torno a la exégesis metafísica del mundo desde la unidad absoluta hasta la pluralidad efectiva mediante un poner en paralelo a Mainländer y Schelling. Ocurre que cuando uno se ha convencido de la verdad de un filosofema no puede traicionarlo ni siquiera en ocasión de hacer burda doxografía, quiero decir, estando tan persuadido como lo estoy por Schopenhauer de que la causalidad es inaplicable al en sí del mundo, no puedo menos que ofrecer unas notas introductorias respecto a qué es aquello de lo que uno debe guardarse a la hora de elucubrar un origen metafísico de él. Juzgo asimismo que Mainländer incurre en algunas reflexiones que fácilmente podrían interpretarse como dogmáticas, en tanto que aplica indebidamente el principio de razón suficiente a la hora de deducir la existencia de la unidad premundana. Así pues, antes de pasar a la comparativa entre Schelling y Mainländer llevaré a cabo un breve comentario, que considero debe tomarse a modo de profilaxis, sobre aquellas condiciones epistémicas que a todas luces deben abandonarse a la hora de abordar aquello que a todas luces es lo más difícil e insoluble de la metafísica, i. e., el origen del mundo.

### 3. De lo que toda elucubración sobre el origen del mundo debe cuidarse

A la hora de escudriñar el origen metafísico del mundo uno se encuentra con que saltan todas las alarmas, pues hablar de un origen del mundo parece implicar necesariamente que estamos dejando entrar en escena la indeseable lógica de la representación. Esto sin duda no supone un problema para aquel que considere las categorías causo-espacio-temporales algo relativo al mundo, algo así como sus leyes ontológicas; ahora bien, si no nos dejamos cautivar por el cómodo recurso de pensar el mundo en estos términos, es decir, si abrazamos la noción típicamente idealista según la cual estas categorías no son propias de las cosas sino solo relativas a nuestra condición epistémica, entonces pareciera que nos las vemos con un dilema: (1) o bien rechazamos toda exégesis metafísica del mundo por ser un tema insoluble o (2) nos arrancamos a hacer novelas metafísicas, pasando por alto la advertencia de que tiempo, espacio y causalidad no son atribuibles a las cosas en sí mismas y que son, por ende, ajenas al origen del mundo.

Este no es el lugar para hacer un encomio al idealismo trascendental frente al empirismo trascendental (Allison, 1992, p. 46), de modo que me limitaré a confesar mi propia postura al respecto diciendo que no podemos aplicar las condiciones trascendentales de nuestro entendimiento a la exégesis metafísica del mundo.

Entiendo por “lógica de la representación” el aplicar la causalidad, la espacialidad y la temporalidad a la dimensión metafísica de la existencia sin una adecuada crítica previa, de tal modo que la esencia del mundo se comporta en virtud de causas y efectos, como esferas chocando metafísicamente, desparramándose en derredor de una extensión infinita, y evolucionando temporalmente. En resumidas cuentas, asocio la lógica de la representación con el principio de razón suficiente en términos schopenhauerianos.

Todo voluntarista que se precie es schopenhaueriano de un modo u otro, lo cual a mi humilde juicio pasa por la asunción de que el en sí del mundo es *toto genere* distinto al “ser para mí”, o lo que significa lo mismo, que las condiciones de la representación son inaplicables a la dimensión metafísica de la existencia. Con todo, y por mor de la verdad, debe confesarse que los grandes voluntaristas del XIX rechazaron de un modo más o menos expreso esto mismo. Por ejemplo, en sus manuscritos de 1860 Bahnsen pone en duda el idealismo exacerbado de Schopenhauer indicando que del hecho de que espacio y tiempo sean a priori no se deriva el hecho de que las cosas, en sí mismas, no sean también espacio-temporales (Beiser, 2016, p. 250). Esta no es una ocurrencia suya, sino que refiere a

la conocida tesis que expuso Adolf Trendelenburg en su obra *Logische Untersuchungen* (Trendelenburg, 1862, p. 155-170).

Philipp Mainländer también peca de esta aplicación indebida del principio de razón suficiente cuando introduce sus series genéticas, las cuales, como veremos en seguida, no son nada más que un eufemismo de la causalidad.

Podrá decirse que el asumir esta inaplicabilidad es tan gratuito como el no asumirla, y ciertamente es así, no obstante para lo que ahora nos ocupa las razones por las que sentirnos reacios a tal aplicación se acentúan. Debe tenerse en cuenta que no estamos pensando en las cosas en sí mismas, sino en el origen metafísico del estado de cosas. Incluso si pensásemos el en sí de las cosas conforme al principio de razón suficiente podríamos dudar de que el meridiano 0, el momento preámbulo al nacimiento de la existencia, tuviese estas determinaciones. Procuramos acercarnos a los lindes de toda posibilidad, tanto epistémica como ontológica, y no sencillamente pensar el mundo más allá de nosotros hoy, es decir, buscamos colocarnos, no en el instante en que la existencia fue fecundada, sino, por decirlo así, en el momento previo a la eyaculación de la vida originaria.

Como indica Schopenhauer: «Aquello por lo que nos preguntamos ha de ser algo entera, esencial y fundamentalmente distinto de la representación, algo a lo que, en consecuencia, no podemos acceder desde la representación guiándonos por esas leyes que solo unen entre sí objetos, esto es, representaciones, y que no son sino configuraciones del principio de razón» (Schopenhauer, 2014, p. 131).

Así pues, nos encontramos con tres pilares que sostienen la piedra angular de la lógica de la representación: causalidad, espacio y tiempo.

### 3.1. Sobre la indebida aplicación de la causalidad al en sí del mundo

La ley de la causalidad supone que todo es efecto de una causa y toda causa es efecto de una causa anterior; ocurre que la causalidad es a priori y –asumiendo la lógica de la tradición– si es a priori no es una condición ontológica, sino una condición epistemológica. Que la causalidad sea a priori significa que, para tener una experiencia cualquiera, esto es, para poder atribuir un origen a la irritación de mis órganos sensibles, debo presuponer ya la existencia de que existe una relación causal, ya que si la causalidad fuese, como indica Hume, producto de la mera costumbre y la concurrencia de los fenómenos, uno jamás



podría atribuir relaciones causales entre las cosas, ya que toda concurrencia de fenómenos exige ya la suposición de que hay relación causal.

Por otra parte, los objetos espaciales, causales –y a bote pronto temporales– no nos son dados inmediatamente, sino solo de forma mediata. Tal y como apunta Schopenhauer, lo único que se nos da inmediatamente es la conciencia, mientras que todo lo demás –que tiene atribuciones causa-espacio-temporales– nos es dado de forma mediata, o sea, atravesado por lo inmediato que es la conciencia. Seguramente el uso del término “conciencia” es poco acertado y quizá se deba solo a un vicio terminológico del momento filosófico en que vivió Schopenhauer, pues a día de hoy es difícil asumir que aquello que llamamos conciencia se nos dé inmediatamente. Si por conciencia entendemos los contenidos mentales de que disponemos entonces esta no nos es dada inmediatamente, ya que tales contenidos están preñados de todo aquello que se nos aparece, i.e., los datos de la conciencia o representaciones. Por ello propongo sustituir este término por el de inmanencia, de modo que lo único que es inmediato para nosotros es ella. Aquello inmediato es la inmanencia y ¿qué es pues la inmanencia? Lo inmediato. Esta tautología no es que sea pretendida, sino que es inevitable, pues al mentar lo más inmediato para nosotros no podemos recurrir a nada más que ello mismo.

El esfuerzo por iniciar toda elucubración metafísica desde la inmanencia bebe de la recomendación schopenhaueriana conforme a la cual «los primeros principios de una ciencia han de poseer dicha certeza [la inmediatez]» (Schopenhauer, 2003, p. 33). Siguiendo con la argumentación tradicional, siendo como es el objeto solo existente en tanto que en relación con un sujeto, aquel no puede tener entidad independiente, sino que está atravesado por las condiciones de este (y viceversa), de ahí que se concluya que el ser en sí de las cosas no puede ser objetivo, sino de un tipo radicalmente distinto, o sea, metafísico (Schopenhauer, 2003, p. 35). Este es, muy someramente, el argumento de lo que algunos como Quentin Meillassoux han llamado correlacionismo.

Aquellos que alzan la voz en contra del mentado correlacionismo indican que la tesis fundamental de este consiste en decir que si el objeto que se me aparece en la conciencia está atravesado por las condiciones de la representación, entonces este mundo captado por mí es falso e irreal, quedándoseme cerrada la auténtica naturaleza del objeto; esto no es así. Schopenhauerianamente hablando, el mundo empírico es plenamente real, porque no existe una distinción entre el objeto y la representación, ya que son lo mismo. El objeto es siempre representación y la representación es siempre objetiva y es que una cosa es preguntarnos por la realidad objetiva de la representación y otra muy distinta el

preguntarnos por la dimensión metafísica de la realidad, y esta pregunta reza tal que así: ¿Qué es el mundo sin la representación?, o de otro modo, ¿Que es el mundo más allá de lo objetivo y lo subjetivo?

Schopenhauer puede argumentar así porque no coloca la causalidad fuera de la representación, sino que la inserta dentro de la misma posibilidad de conocer; por ello la representación no es el efecto falseado de una causa incognoscible, sino que es el objeto mismo, ya que en la propia constitución de lo objetivo se encuentra la causalidad como condición suya (Schopenhauer, 2014, p. 16-20); pero si nos preguntamos por el poso metafísico, i. e., aquello que no es representación sino *toto genere* distinto, entonces no podemos pensar ni conforme a la causalidad ni conforme al espacio –y según Schopenhauer tampoco conforme al tiempo, algo que voy a esforzarme en problematizar–.

Este es a mi juicio uno de los grandes problemas en que incurre Mainländer. En la Analítica de la facultad cognoscitiva, el primer libro de *Filosofía de la redención*, Mainländer expone su teoría de la causalidad. Allí distingue cuatro tipos de causalidad: (1) causalidad “local”, (2) ley de la causalidad, (3) causalidad general y (4) acción recíproca.

La causalidad –que yo denominaría local– es producto del entendimiento, esto es algo típicamente schopenhaueriano, pero mientras que para éste la función del entendimiento es sencillamente la ley misma de la causalidad, para Mainländer su función es meramente la de buscar las causas de los efectos, concretamente, buscar las causas de las irritaciones de nuestros órganos. Esta función del entendimiento solo indica que mis afectos son efectos de una causa, pero tal causalidad queda circunscrita exclusivamente a mi individualidad. El entendimiento «no puede ampliar su función en modo alguno; pero la razón sí» (Mainländer, 2014, p. 60) ya que la función de la razón es generar síntesis, o enlaces en terminología mainländeriana.

En este punto lo que la razón haría es el trasladar esta causalidad local generándose la ley de la causalidad. Tenemos entonces por una parte al entendimiento, cuya función es buscar las causas de las irritaciones de mis órganos, y luego la razón generalizando dicha función, generando una ley según la cual todo efecto tiene una causa. Después la razón sigue su curso, extrayendo de esa relación causal entre objeto y sujeto la causalidad general, conforme a la cual todo objeto actúa sobre otro objeto. Según Mainländer, es aquí donde hay que fijar el concepto de causa, ya que cada cosa en sí actúa sobre otra cosa en sí (Mainländer, 2014, p. 61).

Por último, la razón genera un cuarto enlace, de modo que los objetos no solo actúan sobre otros objetos, sino que todos los objetos actúan sobre todos los demás, o lo

que es lo mismo, la razón acaba por enlazar la acción recíproca, la cual por cierto fue tachada por Schopenhauer como un concepto imposible, no pudiéndose confirmar ni con un solo ejemplo, ya que «si toda acción fuese recíproca, también sucesión y simultaneidad serían lo mismo, con lo que todo en el mundo sería simultáneo» (Schopenhauer, 2014, p. 517).

Mainländer puede concluir esto porque argumenta desde la tesis del idealismo empírico. La argumentación indica que, si las causas de nuestras sensaciones radicasen en nosotros (tal y como ocurre con los efectos), entonces el entendimiento nunca entraría en acción. Al negar esta tesis acaba concluyendo que las causas son independientes del sujeto, que «lo que pone en funcionamiento al entendimiento son cosas independientes, las cosas en sí» (Mainländer, 2014, p. 47). Ahora bien, nadie dice que las causas de nuestras representaciones se encuentren en nosotros, salvo el idealista empírico, de hecho el idealismo trascendental asume que lo que activa al entendimiento son cosas en sí mismas, esto es, cosas no espacio-temporales. Ahora bien, de esto no se deriva el que nosotros conozcamos las cosas en sí mismas, solo que somos afectados por ellas. Al ejecutar el escrutinio causal lo que se nos aparece será siempre una representación y no las cosas en sí mismas.

Henry Allison lo expresa muy bien al decir que

El idealista empírico entiende este término [*außer*] en su sentido trascendental. En otras palabras, este tipo de idealista [empírico] considera que la “exterioridad” de los objetos espacio-temporales “reales”, de los cuales supuestamente se ocupa la ciencia, implican la independencia de dichos objetos respecto de las condiciones subjetivas del conocimiento humano. Esto sería perfectamente aceptable si al describir trascendentalmente estos objetos uno se abstuviera de adscribir a ellos predicados espaciales o temporales. En tal caso, uno sería un buen idealista trascendental (Allison, 1992, p. 50).

A lo que está refiriendo Mainländer es al clásico problema de la afección, i.e., si la cosa en sí o nómeno es incognoscible, ¿cómo puede hacerse un uso no negativo de la misma al referir a ella para explicar la exégesis de nuestros afectos? Kant se expresa de este modo: «Nuestra tesis también debe tener debidamente presente que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, al menos sí ha de ser posible pensarlos como cosas en sí, pues de lo contrario iríamos a parar a la absurda conclusión de que podría haber fenómenos sin nada que se manifestara» (Kant, 2010, p. 26).

Esta lógica mainländeriana podría explicarse desde el hecho de que recoge el testigo kantiano, desatendiendo a la crítica que le hizo Schopenhauer a Kant al indicar que éste último hace uso de la causalidad para hablar de la relación entre fenómeno y cosa en sí: «Kant basa el supuesto de la cosa en sí, aunque lo oculta con muchos rodeos, en el siguiente razonamiento de acuerdo con la ley de la causalidad: la intuición empírica o, más exactamente, la sensación en nuestros órganos sensoriales de la que aquella nace, debe tener una causa exterior. Ahora bien, según su propio y correcto descubrimiento, conocemos a priori la ley de la causalidad, y es, por consiguiente, una función de nuestro intelecto» (Schopenhauer, 2014, p. 491). Desde una perspectiva schopenhaueriana Mainländer estaría incurriendo en el mismo error que Kant, a saber, hacer un uso ilegítimo de la causalidad para concluir la cosa en sí, siendo además causante de nuestras intuiciones. La respuesta de Schopenhauer a este problema, que es el de la realidad del mundo exterior, la encontramos en la §5 del primer volumen del MVR y en el primer capítulo de los *Complementos*.

Para empezar, Schopenhauer tacha esta supuesta aporía como un falso problema, pues solo surge a partir de la indebida aplicación y mala comprensión de la causalidad. En la §5 del primer volumen advierte del error que supone pensar que, porque la intuición está mediada siempre por el conocimiento de la causalidad, la relación causal se mantiene entre sujeto y objeto; «precisamente sobre esa falsa presuposición se basa la disparatada polémica de la realidad del mundo exterior» (Schopenhauer, 2014, p. 15). Asumido este error, la huestes del dogmatismo y del escepticismo se arman, blandiendo lanzas de espuma. Al colocar la causa de las representaciones en el objeto y el efecto en el sujeto, el dogmático concluye una realidad objetiva independiente al sujeto, pero si el dogmático asume el carácter ideal de la causalidad, entonces acaba por concluir que esa causa permanece herméticamente cerrada para la conciencia, deviniendo así el mundo de la representación un puro *delirium tremens*. Este escenario bosquejado por Schopenhauer es exactamente el mismo que dibuja Henry Allison, siendo las divergencias meramente terminológicas. El problema está, según Schopenhauer, en separar causa de la representación y objeto, «cuando son precisamente uno» (Schopenhauer, 2014, p. 16).

Insto al lector a releer los capítulos del 12 al 15 del primer libro de los *Complementos*, donde encontrará una exposición de lo mismo, obteniendo así la aclaración definitiva de la postura de Schopenhauer sobre este tema, algo en lo que por motivos de extensión no voy a indagar más. Solo diré, para concluir, que la aseveración mainländeriana denota esta aplicación indebida de la ley de la causalidad, pues está dando por supuesto

que la causa de la representación y la representación misma son algo enteramente distinto, más aún, que la causa de las representaciones son las cosas en sí mismas.

A pesar de esto –o quizá precisamente por esto– Mainländer rechaza la posibilidad de que las series causales conduzcan al conocimiento de las cosas en sí mismas, algo que parece obvio para un voluntarista. Es en este punto cuando dice que «la pregunta acerca de cuál es la causa de cualquier cosa en sí del mundo, no es que no deba plantearse, sino que no puede plantearse en absoluto» (Mainländer, 2014, p. 64). Esta imposibilidad se debe al hecho de que las series causales solo remiten a la actividad de las cosas, pero nunca contienen a las cosas en sí mismas en tanto que miembros; algo que sin duda debió heredar de Schopenhauer, pues en esa feliz obra suya que es *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* indica que «es totalmente falso llamar causa, no al estado, sino a los objetos» (Schopenhauer, 2019, p. 99); es decir, la ley de la causalidad refiere siempre a la modificación de estados materiales y no a los objetos como causantes de otros objetos u estados.

Llegados a este punto, Mainländer introduce lo que a mi juicio es uno de sus mayores *ex machina*, las series genéticas. Inicia la argumentación haciendo notar que la semilla no se encuentra en relación causal con el árbol, sino en relación genética. Por supuesto, la semilla no causa al árbol, sino que lo que “causa” al árbol son las modificaciones en los estados de la semilla; *exempli gratia*: el adecuado nivel de humedad en la tierra, la cantidad adecuada de fósforo, potasio y nitrógeno una vez germinada, etc.

En resumidas cuentas, y para dejar clara la diferencia entre series causales y series genéticas, si tomamos el ejemplo de la semilla y el árbol, conforme a las series causales, el árbol no es causado por la semilla, sino que son los cambios en los estados materiales de la semilla lo que acaba causando otros cambios, i. e., unos efectos (germinación, crecimiento, etc.). Pero conforme a las series genéticas, lo que indagamos es el desarrollo o autoactividad de la semilla, desde la cual acaba generándose el árbol.

El proyecto mainländeriano en este punto es retrotraerse en el pasado de las cosas en sí y cree poder hacerlo mediante las series genéticas, las cuales consisten en enlaces de la razón apoyados, no en la causalidad, sino en el tiempo. La gran diferencia radicaría en que las series causales encadenan la actividad de un gran número de cosas, mientras que las series genéticas se centran en el desarrollo de una única cosa (Mainländer, 2014, p. 66). El hecho de que aquí Mainländer siga hablando de “encadenamiento de cosas” ya sugiere que, o bien tenía una comprensión vaga de la clarísima reflexión que hace Schopenhauer en la *vierfache Wurzel*, o bien que hace uso de una terminología ambigua, pues cuando hablamos de cadenas causales –si seguimos las veredas schopenhauerianas– jamás nos estamos

refiriendo a cosas, sino a estados. Para que no pueda reprochárseme nada, traigo aquí la reproducción de la cita original: «*Causalitätstreiben sind die verkettete Wirksamkeit nicht eines, sondern vieler Dinge*» (Mainländer, 1876, p. 26). Si bien es cierto que con esta “*verkettete Wirksamkeit*” (efectividad encadenada) podría estar aludiendo Mainländer a las modificaciones en los estados de las cosas, no obstante sigue hablando explícitamente, no de dichas efectividades, sino de las cosas (*Dinge*).

En cualquier caso, esto no muestra ni argumenta nada, el hecho de que la causalidad encadene muchas cosas (mejor dicho, muchos estados) y las series genéticas una única cosa no es la razón por la cual debemos centrarnos en las series genéticas para retrotraernos en el pasado del en sí. A mi humilde parecer, Mainländer es el filósofo de las buenas intuiciones y las incompletas argumentaciones, parece dar usualmente con ideas muy fértiles, pero que naufragan en las mareas de una argumentación parcial; es sin duda el filósofo ideal para empezar a filosofar. No debe extrañar por tanto el uso y abuso que se ha hecho de sus tesis por parte de encumbrados filósofos que jamás refirieron a él. Confieso esto porque según con qué ojos leamos las series genéticas estas pueden resultar o versiones gratuitas de la causalidad o el *quid* de la exégesis metafísica del mundo.

La clave de todo esto está en la dimensión del tiempo, aquella forma del sentido interno –tal y como repite innumerables veces Schopenhauer– que parece indisoluble de nuestra inmanencia. Si reflexionásemos en torno a esta cuestión bien podrían argumentarse unas series genéticas legítimas que se apoyasen (1) en la trascendentalización de la inmanencia y (2) en la imposibilidad de pensar el en sí del mundo en términos no-temporales. Esto es lo que no parece hacer suficientemente Mainländer; y es precisamente lo que he pretendido hacer yo.

Entramos así de lleno en el segundo pilar del *principium individuationis*, el tiempo – voy a desatender la cuestión del espacio porque que la espacialidad es sin duda ajena a aquello inmanente, feude desde el cual cabe elucubrar un eventual nacimiento del mundo, se me antoja algo evidente en sí mismo y en absoluto podríamos atribuirle extensión–.

Respecto al primer punto (que excede desmesuradamente las posibilidades del presente ensayo), solo traeré a colación una cita de Schopenhauer: «La filosofía o metafísica, en cuanto teoría de la conciencia y su contenido en general o de la totalidad de la experiencia como tal, no aparece en la serie [causal]; porque no se dedica sin más a la consideración que el principio de razón suficiente reclama, sino que tiene ante todo éste mismo por objeto. Hay que considerarla como el bajo fundamental de todas las ciencias,

pero es de un tipo superior a ellas, y casi tan afín al arte como a la ciencia» (Schopenhauer, 2003, p. 163). Solo sustituiría de esta cita la palabra “conciencia” por la de “inmanencia”.

Respecto al tiempo, desde el voluntarismo se lo entiende como la forma del sentido interno, por ello mismo sólo podríamos atribuirle temporalidad a lo originario si lo entendiésemos como una inmanencia singularísima.

#### 4. Del tiempo como la matriz de toda elucubración

Que el tiempo es la forma de nuestro sentido interno no significa ninguna otra cosa que en nuestra interioridad nos captamos como una actividad la cual es indisociable de aquel. Mientras que la forma del sentido externo es el espacio, la del interno sería pues el tiempo; hablando llanamente: no podemos percibir el mundo externo si no es mediatizado por el espacio, pues él es una condición trascendental del mismo, ahora bien, en nuestra interioridad no hay espacio alguno, esta forma de la experiencia carece totalmente de sentido cuando incursionamos en la región más oscura y no obstante más inmediata de nosotros mismos. Con todo, si nos quedamos con nosotros mismos en un espurio acto de *ἐποχή*, encontramos que nos vivifica un movimiento irrefrenable apoyado necesariamente en la forma del tiempo. Mainländer hace un apunte interesante a esta cuestión indicando que la línea del tiempo es ideal, esto es, un enlace a posteriori efectuado por la razón. Conforme a su juicio, la línea del tiempo se constituye asentada desde el punto presente, la forma real del sentido interno, ya que estamos internamente inscritos en una presencialidad eterna, en cambio el pasado y el futuro no están inscritos dentro de este presente, sino que se derivan de éste –racionalmente según Mainländer–. La vivencia del presente consiste precisamente en la constante sucesión de presentes caducos y nacientes, englobados bajo la perennidad del presente en tanto que sí mismo, es decir, que la vivencia del presente consiste en este transicionar sin fin del presente-presente al presente-presente. Para expresarlo de forma más intuitiva, aunque algo menos precisa: cada presente muere para dar paso a otro presente. Esto, que es captado por la razón, permite la construcción ideal de la línea del tiempo: el presente moribundo concluye la noción de pasado y el presente por venir concluye un presente que será, o sea, el futuro (Mainländer, 2014, p. 56).

Solo le reprocharía que para una vivencia del presente como susceptible de gestar otro presente que aún no es la forma del futuro debe estar incluida, al menos virtualmente, en la forma misma del presente, pero evadiendo esta salvedad, lo que se observa es algo

claro: el presente es la forma pura de la interioridad, aquello indisociable de nuestra inmanencia.<sup>1</sup>

Volviendo a Schopenhauer, lo que encontramos es que el tiempo se mantiene a la base de toda nuestra conciencia, tanto en la externa como la interna, pues si bien es cierto que el espacio es una condición de posibilidad de la intuición externa, no lo es menos el tiempo de la interna. Con todo, siendo extraño a la interioridad aquel pero no éste, se concluye que el tiempo está siempre a la base de toda experiencia inmanente. Esto, que a bote pronto puede parecer una nimiedad, es fundamental para lo que ahora nos ocupa, a saber: ¿Qué podemos conservar de nuestras facultades a la hora de pensar un origen del mundo? Porque, y que esto quede claro, toda investigación estará siempre mediatizada por la forma de nuestro pensar y ésta lo está, a su vez, por las formas de la intuición, pues de ellas extraemos la materia para todo pensamiento y todo conocimiento, tanto objetivo como subjetivo, siendo el concepto, no la pompa de jabón irisada que centellea en los cielos trascendentes, sino la camisa de fuerza que le ponemos a la intuición para poder pensarla sin experienciarla. Esta tesis se resume en la bella sentencia que Schelling extrae de Hipócrates: «Todo lo divino es humano y todo lo humano es divino» (Schelling, 2002, p. 226), con lo cual no vengo a designar una interioridad de lo divino en el seno mismo del ser humano, ni siquiera la idea feuerbachiana según la cual Dios es la trascendentalización de las negaciones del hombre (Feuerbach, 1984b); sino más bien lo siguiente: que el camino a seguir a la hora de escudriñar el movimiento inmanente de lo originario debe partir necesariamente desde los movimientos internos del hombre. Si a esto quiere llamárselo antropopatismo que se le llame así, pero a mí se me antoja un imperativo epistemológico.

Si este aserto atenta contra la sensibilidad atea de algún lector, remito a Feuerbach: «El comienzo de la filosofía no es Dios, no es lo absoluto, no es el ser como predicado de lo absoluto o de la idea; el comienzo de la filosofía es lo finito» (Feuerbach, 1984b, p. 28).

Ahora bien, ¿por qué es imperativo el que llevemos a cabo tales investigaciones para lo que nos ocupa? Por la sencilla razón de que la pregunta por el origen del mundo es la pregunta que interroga por la autoactividad del ser en sí. Cuando los capellanes enmascarados de filósofos y los adeptos a la filosofía de cátedra hablan sobre el origen del mundo no es extraño encontrarse con que se expresan en términos de causalidad, como si hubiese existido un momento preámbulo a la existencia, punto del cual acaba por emanar

---

<sup>1</sup> Si bien podría hacerse una distinción entre la inmanencia individual –atravesada necesariamente por el tiempo– y una inmanencia preambular –totalmente extraña a las formas de la intuición– no es pertinente naufragar ahora en tales elucubraciones, pues excede sobremanera las posibilidades del presente ensayo.



ésta, ya sea por donación, por puro hastío o por amor divino; en resumidas cuentas, hablar del origen del mundo en términos causales parece implicar, al menos tradicionalmente, el hablar de creación, y ello exige a su vez el reflexionar en torno a la absurda *creatio ex nihilo*. Ya estos mismos catecistas se cuidan mucho de dejar claro que lo único creado *ex nihilo* es el mundo mismo y no la *causa sui-prima*, que no es otra cosa que el querido dios judeo-cristiano. Esto bien debería hacerles reparar en el hecho de que toda elucubración que verse sobre el origen del mundo exige la preexistencia de algo que es increado, o sea, que aquellos que se afanan en hacer comprensible lo irreverente terminan por apuñalar en el pecho al objeto de sus mismas disertaciones, pues bien saben (aunque de forma difusa quizá) que hay algo que no se crea de la nada –Dios en su caso– lo cual debería ser indicio suficiente para ellos de lo que afirmo: Que no cabe creación *ex nihilo* alguna.

Arrancar del esquema la causalidad nos salvaguarda precisamente de este error, pues en un tropos metafísico donde nada causa ni es causado la pregunta por la creación es extraña y ajena, de modo que al pensar un origen del mundo no estamos hablando de su creación, sino de la actividad metafísica del ser en sí, que acaba desarrollándose epigenéticamente conforme a procesos ontológicos no-causales. Es interesante a este respecto reparar en lo que indica Schopenhauer del budismo, en él «tampoco hay una creación; ciertamente el universo visible no carece de comienzo, pero ha nacido del espacio vacío según leyes naturales lógicas e inmutables [...] la expresión “creación” es ajena al budismo, ya que éste sólo sabe de nacimientos del mundo» (Schopenhauer, 2019, p. 233).

Esto es justamente de lo que se habla aquí al decir “origen del mundo”, no su surgimiento desde una nada mancillada por un super-ser o por un dios, que es a las veces vengativo a la par que piadoso, sino de aquella actividad de lo inmutable que es el ser en sí del mundo. Esto invalida a su vez la posibilidad o el planteamiento de que estemos confeccionando el origen primero de dicha actividad, pues bien podría considerarse como la elección arbitraria de uno de los infinitos puntos en que el en sí ejecuta su movimiento. Así como escogemos arbitrariamente el segmento cualquiera de una serie numérica infinita para trabajar desde él, aquí también segmentamos la actividad metafísica sin comienzo ni fin del ser del mundo, pues bien podría ser dicha sección, no la primera –lo cual no tiene sentido– sino una más dentro de las iteraciones de su actividad. Del mismo modo que un proceso oncogénico se lo estudia para investigar el desarrollo de un cáncer –a pesar de que podríamos retrotraernos infinitamente en el desenvolvimiento genético de dicha célula desde la tumoración hasta la meiosis embrionaria– así también hacemos con el origen del mundo, que solo representa un punto en la mirada de movimientos que ejecuta el en sí.

Trabajemos pues desde estas consideraciones: (1) la pregunta por el origen del mundo es la pregunta por el movimiento originario del ser en sí, (2) el principio de razón es extraño a este en sí y por ende inaplicable al origen metafísico del estado de cosas, (3) el ser originario (inmanencia trascendentalizada) tiene movimiento y, por lo tanto, es temporal. Este tercer punto precisa de una ulterior argumentación.

Entiendo por “trascendentalización” de la inmanencia la inhumanización de lo humano, i. e., trasladar lo inmediato del hombre, a saber, “mi en mí”, al en sí del mundo entendido como un todo esencialmente unitario. No creo haber descubierto ni haber puesto nombre a nada que no estuviese ya presente en un sin fin de filósofos y, de un modo a mi juicio por completo explícito, en Schopenhauer. En el segundo volumen de *Die Welt als Wille* —que según el parecer de Schopenhauer es «lo mejor que he escrito» (Schopenhauer, 2003, p. 12), pero al mío lo más claro— expone su teoría de la cognoscibilidad de la cosa en sí, donde encontramos tanto la argumentación que viene a justificar la captación de la voluntad en la vivencia del propio cuerpo, como la permanencia del tiempo (pese a ser una estructura trascendental), como la intuición que yo llamo “trascendentalización de la inmanencia”.

La captación del ser en sí de ese fenómeno que soy yo mismo, de acuerdo a Schopenhauer, no puede venir de la mano del pensamiento, pues éste es siempre representacional, y no sólo eso, sino que además este pensamiento es uno abstracto, es decir, es el producto de la abstracción de la representación intuitiva, a la cual denomina “conocimiento originario”. El pensar, entendido como edificio conceptual, tiene relación con lo intuitivo, pero en cambio la intuición es la que tiene relación con el ser en sí de aquello intuido (Schopenhauer, 2003, p. 230). Teniendo esto en cuenta surgen dos posibilidades: o bien la intuición es ya un conocimiento de la cosa en sí, o bien la intuición tiene un ser en sí que no se reduce a aquello aparecido en la propia intuición. Si lo primero, nos decantamos por un idealismo absoluto, pues la primera consideración no dice ninguna otra cosa que “la intuición es el efecto de la cosa en sí, entendida como causa, de tal modo que el ser en sí de las cosas consiste en su actuar”. Pero si este fuera el caso entonces, tal y como hace notar Schopenhauer, el ser del objeto se reduciría a su relación para con otras cosas, pues el actuar sólo tiene sentido en tanto que actúa, esto es, afecta a un algo distinto de sí mismo. Si la esencia de una cosa depende del modo en que entra en relación con otra, entonces en sí misma no es nada, su ser consistiría en ser representación y nada más. Esta opción no puede aceptarse, pues si la representación es puramente objetiva —o sea, producto de nuestra facultad cognoscitiva— entonces ésta se nos presentaría como totalmente

descifrable, pero existe un poso insondable en la cosa, su ser en sí, «que no podemos explicar aún en los fenómenos más comunes y simples» (Schopenhauer, 2003, p. 233).

¿Como conocemos este ser en sí de la cosa entonces? La respuesta schopenhaueriana es de sobra conocida: no somos meramente fenómeno, sino que además somos cosa en sí, de modo que «se nos abre un camino desde dentro, algo así como una vía subterránea» (Schopenhauer, 2003, p. 233).

Es en la vivencia del propio querer donde encontramos la clave para la inteligibilidad esencial del mundo. Esta “vivencia” del querer no es intuitiva, pues no es espacial, tampoco es a priori, sino a posteriori, pero además es inmediata, esto es, no nos es conocido solo en la representación, sino que lo vivimos *a parte ante*; es lo más vivo y lo más real en nosotros. Éste es el esqueleto de la argumentación schopenhaueriana, la exégesis filosófica de la metafísica de la voluntad, el primer adoquín con que erigir el perpiñón del voluntarismo, pero lo que procuro traer a colación se sigue de esto.

El voluntarismo tiene una peculiaridad que le da especial potencia filosófica, y sólo esto le debería bastar a los doctos doctores para incorporarlo en sus planes docentes, con lo que ganarían (ellos y todo estudiante) en perspectiva filosófica, y ya de paso ventilarían las cátedras de esa peste a naftalina. El voluntarismo es un dogmatismo inmanente (Schopenhauer, 2009, p. 154), lo cual se puede resumir muy someramente diciendo que procura explicar el *qué* del mundo mediante un movimiento ascendente, nunca descendente. En la misma obra ofrece el resumen perfecto de lo que es la trascendentalización de la inmanencia, que no es otra cosa que el traslado regulativo-analógico de lo captado inmediatamente en mí a la totalidad del mundo.

Este conocimiento inmediato [el de la voluntad], que cada uno tiene del ser de su propia apariencia, dado asimismo únicamente en la intuición objetiva, después ha de traspasarse analógicamente a las otras apariencias dadas restantes y así se convierte en la clave para el conocimiento del ser interno de las cosas, esto es, de las cosas en sí (Schopenhauer, 2009, p. 122).

Lo mismo viene a indicar en el segundo volumen: el escudriñamiento del mundo debe empezar en el interior de la autoconciencia (lo que yo preferiría llamar inmanencia), o sea, debe entenderse la naturaleza a partir de nosotros y no al revés (Schopenhauer, 2003, p. 234).

Entonces, ¿la percepción interna nos ofrece un conocimiento del ser de ese fenómeno que soy yo mismo?; nada más lejos. A pesar de que la voluntad inmanente es

captada de una forma inmediata sigue estando mediatizada por un conocimiento, lo cual exige convertir a la voluntad en algo conocido, es decir, escindir al sujeto en un cognoscente y un conocido, por ello el conocimiento que tengo de la voluntad como cosa en sí, pese a ser lo más inmediato para mí, no es todavía un conocimiento adecuado. Ésta es la razón por la cual incluso mi en mí permanece oscuro y pardo.

Yo he dicho: «sólo conocemos nuestra propia voluntad como fenómeno, no en sí». Y luego he afirmado: «la voluntad es la cosa en sí». Esto no se contradice. Todo cuanto es conocido, lo es únicamente como fenómeno. Pues el ser objeto, la cognoscibilidad, pertenece a la forma de la intuición. De ahí que conocer algo como cosa en sí suponga una contradicción. La cosa en sí nunca es lo conocido, pues como tal ya es fenómeno. Yo afirmo: «la voluntad es la cosa en sí, pero el conocimiento de la voluntad ya es fenómeno». Porque se trata de conocimiento. Sin embargo, la *cognitio intima* que cada cual tiene de su propia voluntad es el punto donde la cosa en sí ingresa con más claridad en el fenómeno y por ello ha de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno (Schopenhauer, 1996, p. 93)

Se debe pensar entonces en un en sí de superficie y en un en sí radical, totalmente incognoscible, o lo que es lo mismo, debería pensarse en una inmanencia (voluntad) y en un noúmeno. Ocurre que la filosofía no puede vivir de noúmenos, y da igual el nombre que le pongamos, no importa lo muy abstruso que sea nuestro intento por explicar que en el fondo de todo hay un bajo fundamental que ni siquiera el cero puede representar fielmente, porque está vedado por definición para nosotros.

Si nos rendimos al impulso metafísico del hombre entonces debemos trabajar con algo, y parece que lo más fidedigno y sincero sea trabajar con lo más inmediato para nosotros, la inmanencia, o sea, la voluntad, pues «el acto de voluntad es sólo el fenómeno más próximo y claro de la cosa en sí» (Schopenhauer, 1996, p. 235).

Siendo como es entonces esta inmanencia no suficientemente sí misma, lo que encontramos es que pese a estar libre de ciertas formas del *principium individuationis* no obstante persiste una estructura, la forma del sentido interno, que es el tiempo.

También en el conocimiento interno se produce una diferencia entre el ser en sí del objeto y su percepción en el sujeto cognoscente. Sin embargo, el conocimiento interno está libre de dos formas que penden del externo: la del espacio y la forma de la causalidad que media en toda intuición sensible. En cambio, permanece aún la forma

del tiempo, como también las del conocer y ser conocido (Schopenhauer, 2003, p. 220).

Habiendo considerado todas estas cuestiones, si de lo que se trata aquí es de trascendentalizar/trasladar analógicamente mi en mí al en sí del mundo, y estando como está éste en mí fundido sin remedio con la estructura del tiempo, concluyo que es lícito hablar del ser del mundo como *temporario*, a saber, como atravesado por una “temporidad” interna que hace legítimo el pensar un origen del mundo, un punto, arbitrario si se quiere, dentro de la nube de posibilidad presencial de la temporalidad de la inmanencia trascendentalizada: «La ilusión de que el mundo o cada cosa sería en el tiempo se puede disolver fácilmente. No sólo ésta o aquella cosa, por ejemplo, el globo terráqueo o el ser orgánico, sino que todo tiene su tiempo en sí mismo» (Schelling, 2002, p. 97).

## 5. De la Unidad originaria

Trasladada la inmanencia al cómputo total de individuos del mundo, lo que obtenemos es la intuición voluntarista acostumbra, a saber, que todas y cada una de las cosas son, en sí mismas, voluntad, y que lo son en el mismo sentido en que yo lo soy. Por supuesto, ésta es una voluntad metafísica que muy poco tiene que ver con la voluntad entendida como afectada por el principio de razón suficiente y de individuación, o sea, nuestros actos volitivos, los cuales resultan a modo de efecto de unos motivos, que serían su causa (Schopenhauer, 2009).

Lo que ahora nos ocupa es esa supuesta unidad originaria tan tópica en los sistemas metafísicos tradicionales que, si bien es cierto acostumbra a surgir de la indebida aplicación de la causalidad a lo trascendente, bien podría encontrarse un escollo en las series genéticas mainländerianas –previamente depuradas de su ingenuidad– desde las cuales pensar dicha unidad sin incurrir en los errores mentados.

La intuición más inmediata del mundo indica que dicha unidad no está dada en ningún lugar; más bien lo que nos encontramos es lo opuesto, una pluralidad efectiva de individualidades que, por mucho que entren en sinergia y relación entre sí, no obstante parecen mantener su autonomía ontológica; pero no es menos cierto que filosóficamente es aconsejable sospechar de lo que los falibles sentidos nos indican, tanto más si se ha asumido que estos están siempre condicionados por las estructuras aprióricas de nuestro conocimiento. Esta lógica fue la que condujo a Schopenhauer a hablar de ese *principium individuationis* en virtud del cual la voluntad única, universal, se objetivaba. Ocurre que el

sentido en que él piensa la unidad de la voluntad dista sustancialmente del sentido que aquí se le está dando, principalmente porque la unidad es metafísicamente efectiva, quiero decir, es una unidad real que se presenta fenoménicamente como plural, pero en su seno auténtico sigue siendo una unidad, antojándose la pluralidad mero fenómeno. Esto es así porque la voluntad schopenhaueriana no es temporaria, pues pese a la estrategia analógica y a la ineluctable presencia del tiempo en la interioridad él insiste en que la forma del sentido interno es extraña al en sí trascendente. Bien distinta es la perspectiva mainländeriana, donde existe una “historiografía” que consiste en el tránsito de la unidad trascendente a la pluralidad inmanente.

Como es sabido por todos los que conocen mínimamente al filósofo de Offenbach, en su obra encontramos el mundo de la pluralidad como derivado de la unidad trascendente, pero antes de llegar a esto Mainländer ha llevado a cabo un significativo esfuerzo por ascender de la pluralidad a la unidad; esto lo hace principalmente en la *Analítica de la facultad cognoscitiva* y en la *Física*.

Mainländer encuentra en el pensamiento una tendencia irrefrenable a fundir la pluralidad en unidad, entonces se vale de las series genéticas para indicar que todas las fuerzas orgánicas se reducen a fuerzas químicas,<sup>2</sup> pero con todo asume que en el plano de la pluralidad jamás podremos colocarnos en la perspectiva de la unidad, como mucho en la dualidad lógica, de modo que la única alternativa que resta es fundir la pluralidad en la unidad, pero colocando a esta última en un pasado trascendente. El argumento que a su juicio legitima esto consiste en «que todas las fuerzas que mantenemos separadas, en su fundamento más profundo, son esencialmente iguales, y por eso no pueden separarse» (Mainländer, 2014, p. 67). Precisamente, al tener él plena conciencia de que en el estado actual de cosas —el del mundo inmanente— jamás podemos trascender la pluralidad, pero puesto que existe esta intuición de que todas las cosas pueden reducirse a una unidad, entonces debemos concluir que la unidad existió, pero que ya no existe, i. e., tuvo su existencia en un pasado remoto, un tiempo trascendente.

La intuición de Schelling es bien semejante, en la versión de 1811 de *Las Edades del Mundo* indica que «el espíritu sigue encontrando una presuposición que no está fundamentada por sí misma y que lo remite a un tiempo en el que no había otra cosa que el ser único e inescrutable, que contenía todo devorado en sí mismo y desde cuya profundidad se formó todo» (Schelling, 2002).

---

<sup>2</sup> Debe quedar claro que para Mainländer “fuerza” es la suma de la actividad de una cosa en sí.

Una vez más, lo que encontramos es que el único recurso para escudriñar el origen del mundo consiste en volver la mirada hacia nuestra propia interioridad, pero como ya he dicho esta interioridad no es en absoluto unitaria, sino que está dividida y recibe los empujones de los motivos, en virtud de los cuales yo actúo, pero anexa a esta verdad se encuentra otra que nos comunica el hecho de que lo radicalmente inmanente es ajeno a estas determinaciones causales. Tanto si nos dirigimos hacia las postrimerías del tiempo, como si nos recogemos en la dimensión metafísica que habita en nosotros, lo que encontramos es lo mismo: una nada. Ésta es obviamente una nada relativa, quiero decir, consiste sencillamente en un mutismo, una frontera ante la cual necesariamente enmudecemos, ya que estando como estamos atravesados por las formas del conocimiento, no existe forma humana de hacer pensable la unidad real. Pero se entiende que (1) el recurso regulativo-analógico nos coloca ante una unidad ontológica efectiva, pues todas y cada una de las individualidades reales del mundo son, en sí mismas, una voluntad metafísica, que en tanto que así no conoce diferenciación ni matiz; y (2) el en sí del mundo (la inmanencia trascendentalizada) tiene una temporalidad interior; de lo cual se deriva el hecho de que tiene movimiento, y si tiene movimiento entonces ese movimiento ha tenido un origen. La pregunta en este punto no es tanto cual fue el primer movimiento, algo que se antoja a todas luces imposible, sino tomar uno de los infinitos movimientos de la voluntad trascendentalizada y adoptarlo como el movimiento originario; por ende, toda la elucubración que seguirá a continuación debe entenderse en términos regulativos, ya que la noción de un primer movimiento es una aporía, al menos si nos colocamos en el lugar en que ahora estamos, la trascendencia.

Que la unidad real es imposible —no solo de justificar, sino de pensar— lo evidencia la misma noción de unidad real. Unidad real, o sea, absoluta, es aquello eterno, inmóvil, inactivo, indiferenciado, ingenito, en resumen, simple, etc.; la unidad absoluta tiene los atributos que la tradición filosófica usualmente le ha atribuido, así también el propio Mainländer (2014, p. 69). Por supuesto estos atributos son enteramente negativos, lo cual es sinónimo de “incognoscible”; entonces, uno puede espetar toda una perorata para acabar atribuyéndole a la unidad absoluta toda esa retahíla de determinaciones o expresar lo mismo con el término indicado. Si colocamos el origen del mundo en esta unidad lo que encontramos es una calma chicha trascendente inoperante de la cual no puede surgir nada, una paz mortecina de los vientos de ese mar primigenio.

Digo que nada puede explicarse desde dicha entidad (por llamarla de algún modo) porque si es unidad nada, ni dentro ni fuera de ella, podría impelerla al movimiento. Si algo

fuera de sí misma pudiese imprimir en ella una cinética ya no sería absoluta, y si algo dentro de sí misma la pudiese conmover entonces ya no sería simple. Cabe aclarar que el concepto mismo de “unidad” exige entenderla como simple, y por su simplicidad se exige que sea absoluta, i. e., ella es sí misma y es todo lo existente.

La sencillez es el mejor antídoto contra los vicios de la metafísica; suficientemente leída como para no incurrir en el simplismo que gobierna al cuanto general de los hombres, pero no tanto como para tener la razón quijotesca embotada; ella, como digo, me exige decir lo siguiente: La unidad absoluta ni se puede pensar ni se puede argumentar. De esto no se deriva ni su existencia ni su no-existencia, solo el silencio. Siendo lo incognoscible y el silencio lo único que viene a la mente cuando se esfuerza uno en pensar dicha unidad, si se quiere colocar regulativamente algo remotamente similar a la unidad absoluta en el origen de todo, entonces nada más sincero que el colocar al silencio incognoscible en dicho meridiano.

Hay un horizonte intransgredible que separa el primer movimiento de la estaticidad absoluta, un límite que toda metafísica sincera debe respetar si no quiere (1) escribir novelas metafísicas y (2) rechazar el impulso metafísico del ser humano. Así debería entenderse una “filosofía del límite”. Este límite que separa al mundo trascendente real del mundo trascendente relativo, o lo que es lo mismo, el meridiano tras el cual ni se puede decir que acontecía algo ni se puede saber nada, podemos llamarlo “horizonte onto-epistémico de sucesos”. El verdadero origen del mundo debe colocarse después de este punto muerto, que es el uno negativo de la metafísica, pero si nos empeñamos en decir algo a este respecto lo único que puede decirse es que aconteció una escisión de la cual surge la unidad relativa; esta escisión puede llamarse “trauma originario”. Una vez establecida la dualidad lógica de que habla Mainländer (la unidad relativa) podemos proceder con la exégesis del mundo, todo lo demás son ventanas ciegas.

### 5.1. Sobre la pertinencia de argüir una contradicción originaria

Encuentro tanto en Mainländer como en Schelling el mismo movimiento, el de escindir la unidad absoluta en una unidad relativa para ejecutar la exégesis metafísica del mundo, pero mientras que en esa fantástica obra –que nunca será suficientemente reconocida– que es *Las Edades del Mundo* aparece este pensamiento con toda claridad y



de un modo por completo explícito, en Mainländer en cambio se muestra dudoso, solo sugerido a mi juicio, pero no por ello menos evidente.

La metafísica de Mainländer es aquello que más se conoce de su obra, es irónico no obstante que ocupe una sección mínima en el conjunto; siendo además el último capítulo de los seis que conforman el primer volumen de *Philosophie der Erlösung* esto equivaldría a fijarse en el campanario y desatender el resto de la catedral. En cualquier caso, Mainländer no cede ante la acertada intuición de que la unidad trascendente es insondable, y repite constantemente que su esencia es irrepresentable, que aun dando por supuesto que su desmoronamiento fue un acto suyo, esto debe entenderse sólo en términos regulativos y «si quisiéramos llamar a este acto, sin más, un acto de la voluntad, como todos los actos que conocemos en el mundo, seríamos infieles a nuestra vocación, traicionaríamos a la verdad, y seríamos ingenuos soñadores, pues no podemos adscribir a Dios ni voluntad ni espíritu» (Mainländer, 2014, p. 334).

En este punto, y sólo para poder enjuiciar el acto de la unidad trascendente, Mainländer juzga problemáticamente y por analogía este acto, es entonces cuando atribuye a Dios —e insisto, sólo regulativamente— voluntad y espíritu. Esto lo hace, conforme a su criterio, para enjuiciar el acto mencionado, pero en realidad, o además, es un movimiento necesario. Lo que está haciendo Mainländer aquí es escindir regulativamente la unidad trascendente, pues para él es meridiano que si no se procede así la unidad simple permanecería pacíficamente estática en su existencia transmundana.

Respecto a Schelling, advierto con antelación que lograr exponer el profundo sentido de la *Weltalter* se me antoja quimérico, no sólo por lo oscuro y difícil de la cuestión, sino por el hecho, meramente bibliográfico, de que no disponemos de una exposición unitaria de las tesis, sino variedad de versiones que, si bien todas convergen en los mismos puntos, no obstante divergen significativamente en aspectos cruciales que en ocasiones se presentan como meras diferencias literarias; tampoco se me antoja posible una exposición ordenada de los diversos conceptos que aparecen, pues todos ellos coexisten en una simultaneidad orgánica que hace imposible el seccionarlos para exponerlos parte a parte. Pero ahora estamos tratando la división originaria como necesaria para proceder con la exégesis del mundo y la silenciosa inoperatividad de la unidad absoluta. En torno a esto último Schelling se expresa claramente. En el párrafo 216 de la versión de 1815 dice que «si se acepta como lo supremo a la voluntad que nada quiere, desde ella no hay tránsito alguno; lo primero que sigue, la voluntad que quiere algo, ha de generarse a sí misma, ha de brotar de manera absoluta» (Schelling, 2002, p. 96).

Tras argumentar regulativamente, Mainländer nos ofrece su cita célebre, conforme a la cual Dios, hastiado de existir, escogió la muerte como más deseable que la vida y se atomizó en miríadas de fragmentos, dando paso al mundo inmanente de la pluralidad. Pero esta unidad, como vengo diciendo, no puede surgir si no está atravesada *a parte ante* por el conflicto, i. e., debe estar escindida, por ello si miramos detrás del horizonte onto-epistémico de sucesos lo único que vemos es esa paz mortecina, esa calma donde nada se mueve, la auténtica ausencia de sufrimiento. Schelling también se percata de esto, pues encuentra que en el mundo, dominado por la lucha y el dolor, todos y cada uno de los individuos entran en conflicto entre sí, mientras que en aquella unidad trascendente el conflicto era una imposibilidad ontológica:

Precisamente aquí surge el mayor enigma de todos los tiempos: cómo de lo que ni opera hacia fuera ni es algo en sí mismo puede salir algo. Y sin embargo la vida no ha permanecido en aquella inmovilidad, y del tiempo tenemos tanta certeza como de la eternidad; a la mirada habitual aquél incluso desplaza a ésta. Un mundo lleno de movimiento, lleno de esfuerzo y disputa de todas las fuerzas parece ocupar el lugar donde antes residía la indiferencia suprema, la paz eterna y la autosuficiencia (Schelling, 2002, p. 135).

Bien podría leerse esto último paralelamente al libro sexto de *Filosofía de la redención* y es que no deja de sorprender la concordancia a que pueden llegar dos filósofos, algo empero bastante común, pues no es inusual encontrar en palabras claras y buenos razonamientos aquellas intuiciones que navegaban confusamente en nuestro pensamiento; cuando ocurre esta feliz casualidad, aquella en que nos topamos con el filósofo que imprime en palabras lo que nosotros conteníamos solo *in mens*, nos sentimos como frente a un hermano. Pero es que además Schelling, por extraño que suene, sirve para aclarar algunas de las tesis de Mainländer. Ya he dicho más arriba que el offenbachiano no es especialmente pródigo en argumentos, quizá tenga razón Lerchner al decir que Mainländer, más que un filósofo, es un poeta (Lerchner, 2016). Sea como fuere, la tensión necesidad-libertad, que inaugura el mundo mainländeriano, ya que la existencia del mundo es para él resultado de la imposibilidad de Dios para transicionar inmediatamente del super-ser al no-ser, aparece nítidamente en Schelling.

La unidad absoluta –la cual se encuentra tras el horizonte onto-epistémico de sucesos– es estática, ya que en ella no puede darse ningún tipo de movimiento, precisamente por su condición de unidad absoluta. Esta intuición está explícitamente

expresada en la *Física de Filosofía de la redención*. Mainländer (2014) indica que, por las razones más arriba aducidas, «debemos atribuir a la unidad premundana un reposo absoluto» (p. 136).

Decir que la unidad absoluta es o era simple exige a su vez considerarla como libre, ahora bien, no libre en tanto que capacitada para ser o hacer cualquier cosa, sino negativamente libre, esto es, completamente indeterminada, ya que en caso opuesto, o sea, si no fuese libre, sería susceptible de estar determinada por alguna otra cosa, dentro o fuera de ella misma, lo cual es absurdo. Es por ello por lo que Mainländer divide las determinaciones aporéticas acostumbradas (libertad-necesidad) en el mundo trascendente e inmanente respectivamente, de tal modo que en el mundo trascendente, el de la unidad originaria, encontramos libertad y reposo, mientras que en el mundo inmanente encontramos necesidad y movimiento. Ahora bien, en la *Metafísica* Mainländer arguye que Dios no pudo transicionar del super-ser al no-ser de forma inmediata, pues su esencia representaba el obstáculo para alcanzar este fin; de aquí se deriva la existencia del mundo inmanente, pues este es el medio más eficaz para debilitar la esencia de dicha unidad.

En la metafísica mainländeriana el colapso de la unidad absoluta es un acto y además libre: «a Dios solo le quedaba un único acto posible, y por cierto un acto libre, porque no estaba sometido a coacción alguna, y porque podía, tanto dejar de hacerlo, como ejecutarlo, a saber: ingresar en la nada absoluta» (Mainländer, 2014, p. 336).

Lo mismo se encuentra en Schelling, pero a diferencia de Mainländer aquel considera que en Dios no sólo existe una libertad, sino también una necesidad, algo que ciertamente también se encuentra en el filósofo de Offenbach, aunque de modo algo tácito, pues la imposibilidad del ingreso inmediato en la nada absoluta implica que Dios no era libre en sentido absoluto, es decir, que no era libre respecto de sí mismo.

La necesidad en Dios se expresa, según Schelling (2002, p. 176), a partir de su misma existencia, pues para que un ser pueda actuar libremente debe, previamente, existir. Aunque Schelling lleva a cabo ingeniosos malabarismos, rayanos ocasionalmente en lo ininteligible. Juzgo que pueden hacerse comprensibles sus palabras si regresamos a la idea mainländeriana de Dios. Dios es libre en tanto que es simple, por ende, libre significa aquí “no determinado por nada”, ahora bien, en Dios hay una esencia, un super-ser, que en tanto que tal debe ser preambular a la libertad misma de la divinidad. En Schelling ocurre algo similar; Dios no es necesario en tanto que el ser que no puede no-ser, lo cual no supone ninguna otra cosa que los juegos de prestidigitación retórica a que la tradición nos tiene acostumbrados; sino que tiene en sí mismo una necesidad, una naturaleza en términos

schellingnianos, en virtud de la cual Dios es lo que es. Imagine alguien, si acaso es posible, un ser totalmente libre, o sea, libre incluso respecto de su misma esencia, por supuesto es algo imposible.

La misma necesidad interna de Dios es lo que activa la revelación divina según Schelling. Es el deseo de revelación que tiene Dios lo que le conduce a la creación, entonces, la libertad es el fin de la actividad divina, de modo que, en este instante –recuérdese que ahora estamos, no en el prólogo a la vida del mundo, sino en el preámbulo a la constitución de la unidad relativa –i. e., el ser capacitado para ejecutar un movimiento– el objetivo de Dios es hacerse libre respecto de su misma naturaleza, o sea, redimirse de sí mismo, de ahí que Schelling (2002) indique que «mediante la libertad Dios supera la necesidad de su naturaleza en la creación, y es la libertad lo que viene sobre la necesidad, no la necesidad lo que viene sobre la libertad» (p. 177). Por ende, el esquema no es como indica Mainländer “libertad – necesidad”, sino “necesidad – libertad – necesidad”. En este sentido, el primer movimiento de Dios es un deseo de liberación respecto de sí mismo, del mismo modo que la creación del mundo mainländeriana es un proceso de redención divina, o sea, la historia de la liberación de Dios respecto de sí mismo.

Ahora bien, esto es absurdo, ni la libertad consiste en la capacidad para escoger entre dos opuestos mutuamente excluyentes ni la necesidad consiste en la imposibilidad de no ser distinto. El entendimiento común, el cual es de suyo vulgar –y por entendimiento común me refiero, no al sano juicio del vulgo competente para la vida, sino a la carcomida facultad de discernir de que adolecen tantos doctos doctores y tantos filosofastros– juzga usualmente que la necesidad es un concepto negativo (no poder hacer) y en cambio entienden la libertad positivamente (poder hacer cualquier cosa), cuando lo cierto es que la libertad es un concepto negativo y la necesidad es uno positivo.

Empecemos por la necesidad, que a todas luces se antoja más sencilla. Algo es necesario cuando se sigue de una causa, ahora bien, toda causa tiene un efecto y no puede darse éste sin aquella, de lo que se sigue que todo es necesario, como dice Schopenhauer: La dimensión positiva de la necesidad radica en que consiste en la pura efectividad: “al concurrir x siempre se dará y”. La libertad en cambio corresponde a la ausencia de las causas y, siendo como es lo metafísico la única región ajena a las causas y los efectos, lo que encontramos es que sólo el ser metafísico de las cosas es libre, pero no libre en tanto que competente como para hacer o devenir en cualquier cosa, sino libre en tanto que inasequible al principio de razón suficiente, por ello dice Schopenhauer que «la voluntad es,

ciertamente, libre, pero solo en sí misma y fuera del fenómeno» (Schopenhauer, 2009, p. 136).

Así pues, la unidad absoluta es libre en tanto que ajena a todo movimiento y toda determinación, en tanto que el sustrato metafísico más radical, por estar más allá de la posibilidad analógica de la inmanencia trascendentalizada. La unidad absoluta, que se encuentra más allá del horizonte onto-epistémico sucesos, es libre en tanto que *toto genere* distinta a cualquier escudriñamiento ulterior de nuestra inmanencia; es, en este sentido, el ser en sí real. Pero nosotros no nos las vemos con un mundo de esencias estáticas, sino con una mirada de inmanencias en devenir; así es precisamente como vivimos nuestra interioridad, como un ajetreo infatigable, por ello es preciso hacer intuitiva la exégesis del movimiento; pero al rechazar tanto el acto primigenio mainländeriano y la voluntad de revelación schellingniana, sólo nos queda una opción, el argüir una escisión infundamentada, el dar por hecho un desgarró en la unidad absoluta con el cual el movimiento vino a escorarse por las vetas de la unidad simple. En *Las Edades del Mundo* Schelling sugiere algo similar cuando indica que «precisamente para que un principio comience, para que uno sea lo primero, ha de tener lugar una decisión que, por supuesto, no puede suceder con consciencia mediante deliberación, sino sólo en el apremio entre la necesidad y la imposibilidad de ser; mediante una violencia que rompe ciegamente la unidad» (Schelling, 2002, p. 183).

Esta violencia, este trauma originario, escinde a la unidad absoluta, convirtiéndola en una unidad autoescindida susceptible de movimiento, una unidad relativa abierta al devenir:

## 5.2. Sobre la contradicción originaria

El trauma originario es aquel hito en la vida del ser metafísico que debe ser postulado para hacer intuitiva una exégesis ontológica del ser; pero repito, este trauma ancestral constituye el primer momento en el proceso inteligible del ser en sí originario y en absoluto puede serle atribuido como algo realmente efectivo, pues aquí estamos intentando pensar analógicamente desde la trascendentalización de la inmanencia individual, la cual, como se ha visto más arriba, está indefectiblemente atravesada por la estructura del tiempo. Ahora bien, que el tiempo sea una estructura propia del ser en sí radical, eso ya es otra cuestión, cuestión que por cierto forma parte de aquellos misterios que jamás podrán ser desvelados, pues trascienden sobremanera la posibilidad epistémica del ser humano.

Con el trauma originario se inaugura tanto el movimiento como la vida misma del ser del mundo, ahora lo que hace falta es pensar como se ejecuta dicho movimiento en virtud del cual el devenir gesta a las individualidades, usualmente llamadas “hénadas” por la tradición filosófica en que nos movemos.

Como bien indica Schelling en la página 16 de la versión de 1811, la unidad absoluta permanece en su interioridad, disfrutando de su no ser, pero esta unidad solo puede permanecer en su mismidad, hasta el punto de que «ni siquiera se puede decir que en ella suceda algo; pues esta limpidez es por completo una con su actuación, es su actuación misma» (2002, p. 59). Lo más originario según Schelling es ese ser límpido, una inoperatividad absoluta de la cual no podría surgir nada, ocurre que en la interioridad de esta limpidez cada naturaleza es una meditación sobre sí misma, una especie de búsqueda y encuentro ciego de sí que, «cuanto más interior tanto más deliciosa resulta, y genera el deseo de tenerse y conocerse exteriormente» (p. 60).

A este respecto podemos encontrar una cierta luz si reparamos en las problemáticas que abordó Escoto Eriúgena en el *Periphyseon*. La proximidad temática entre estas dos obras y la cercanía en que se pretenden solventar ciertas complejidades es llamativa, en cierto modo tratan sobre la misma cuestión, a saber, la generación de lo múltiple a partir de una unidad primigenia incognoscible. A la hora de comprender como se desenvolvería la creación desde un Dios inefable, superior al ser mismo, Lorenzo Velázquez indica que puede ser de utilidad utilizar análogamente el paradigma de la reflexión mental. En el acto del pensar se genera un discurso puesto ante la mente, que si bien proviene de ella y la exige para su existencia no puede reducirse, no puede ser entendido como un mero flagelo de la mente. Lo pensado recibe entidad propia y autonomía, pese a continuar en relación existencial con la mente. Así, dentro de la unidad primigenia, o Dios, o como quiera llamársele, se produce la alteridad, una que no supone en modo alguno la aniquilación de esa unidad precedente (Velázquez, 2004, p. 40). De esta meditación se genera, de suyo, un deseo, el de existir para ser sí mismo, para captarse, y en tanto que así es una voluntad, de ahí que para Schelling lo más originario sea una voluntad, pero esta voluntad, este deseo de existir, se opone necesariamente a aquella limpidez primera inoperante, pues mientras que ésta no quiere nada aquella sí quiere algo, concretamente, ser sí misma. «Así pues, conocemos dos voluntades igualmente eternas que son diferentes (e incluso contrapuestas) por cuanto respecta a la naturaleza, pero que en relación a la existencia conforman un solo ser» (Schelling, 2002, p. 61). Esto se puede entender por relación al modo y manera en que el deseo se gesta en el ser humano. Del mismo modo

que distinguimos entre la voluntad continente y las voluntades contenidas, o sea, la voluntad en tanto que matriz de todo deseo efectivo y las voluntades en tanto que deseos determinados, así también deberíamos entender esta unidad existencial disociada en voluntad que nada quiere y voluntad de querer. Estas dos voluntades –siempre de acuerdo con Schelling– se funden en lo que él denomina “primera voluntad operante” o, sencillamente, “lo primero real”.

Pero para que se ejecute el desarrollo es precisa siempre esa duplicidad a que he apelado más arriba, quiero decir, que por muchos artificios que esgrimamos para derivar de la unidad la dualidad siempre será preciso un momento de escisión arbitrario, o sea, postular que en lo Uno no solo hay una mismidad, sino que se gesta, mágicamente, una alteridad. Juzgo que es esto lo que hace Schelling, tal vez porque consideró gratuito argumentar al modo y manera en que yo lo he hecho, a saber, apelando a una división originaria, arbitraria y completamente infundamentada. ¿Cómo puede darse una meditación en la simplicidad absoluta de la cual se derive una alteridad que, pese a ser autogenerada y ser sí misma no obstante se encuentre contenida esencialmente en lo Uno indivisible? Quizá se deba a mi estrecho entendimiento, pero se me antoja, no ya imposible, sino completamente estúpido pensar así. Si continuamos con la exposición schellingniana esto se vuelve aún más evidente, pues acaba por introducir dos fuerzas contrapuestas en aquella primera voluntad operante.

Se dan pues dos fuerzas o tendencias opuestas: por una parte la voluntad primera es contractiva y en tanto que así procura permanecer en sí y para sí; pero simultáneamente es una fuerza expansiva, un querer salir de sí misma para revelarse. A mi modo de ver ahora estamos colocados en el instante inmediatamente posterior al trauma originario que ha escindido a la unidad real en una unidad relativa, i. e., una unidad autoescindida en la cual se ejecutan estas dos tendencias. Por una parte la unidad desea estallar y derramarse en derredor; pero por otra parte se empeña en permanecer en sí y para sí, de tal modo que esta unidad es simultáneamente voluntad de expansión y voluntad de contracción. De esto resulta algo que defiende Schelling, que el ser primero (unidad relativa), se encuentra en contradicción consigo mismo (Schelling, 2002, p. 182).

La contradicción es la piedra angular del movimiento y de toda exégesis del mundo, pues si aquello primero y operante consistiese en una felicidad mortecina, en una salud absoluta en la que ninguna modificación cabe, entonces el origen del mundo sería imposible. Como mínimo haría falta apelar a una carencia en lo originario, de tal modo que, deseando éste alcanzar aquello que le resta, emplease un esfuerzo interno por expandirse, con tal de alcanzar aquello de que no dispone. Por supuesto algo así implica que lo absolutamente

Uno no es absoluto, pues si algo le resta no es tal. Se me antoja más pertinente apelar a una contradicción originaria que fuerce a la unidad real a una simultánea expansión y contracción de la esencia, es decir, imaginar una voluntad autoescindida y contradictoria que, deseando simultáneamente expandirse hacia un *nihil negativum* y recogerse en una unidad absoluta, active el devenir del mundo.

Lo que impulsa e incluso obliga a la actuación es la contradicción. Sin contradicción pues no habría movimiento, no habría vida ni progreso, sino una detención eterna, un letargo de todas las fuerzas. Si la naturaleza primera estuviese en armonía consigo misma, permanecería; habría un uno continuo y nunca se llegaría al dos, habría inmovilidad eterna sin progreso. Pero si es seguro que hay vida, también es seguro que hay contradicción en la naturaleza primera (Schelling, 2002, p. 182).

En la siguiente página, Schelling reconoce que es imposible un tránsito de la unidad a la contradicción (de ahí la pertinencia de argumentar un trauma originario), pero que en cambio es comprensible imaginar lo opuesto, pues la contradicción es tan aborrecible, que el deseo real de la voluntad contradictoria sería reingresar en la unidad; ahora bien, la verdadera pregunta radica en cómo buscaría la voluntad, el en sí del mundo, esa unificación si alberga en su seno una duplicidad tendencial; cómo podría la voluntad redimirse del sufrimiento de la contradicción (condición de posibilidad del mundo) si simultáneamente tiende hacia la contracción y la expansión. La respuesta no puede ofrecerse aquí.

En este momento, pues, se empieza a producir una lucha, una disociación ontológica que incita a la voluntad primera tanto a la expansión como a la contracción, como en una especie de latido solar, premonitor de una supernova. Por lo tanto empezamos a discernir por qué el Dios mainländeriano prefirió la nada antes que el super-ser, porque esa existencia era un dolor absoluto, una taquicardia ontológica en que las dos tendencias le desgarraban por dentro. Simultáneamente habría tenido Dios la tendencia de expandirse en tanto que unidad relativa, pero a la vez tendía hacia la unificación de las fuerzas: «Así pues, también en el ser hay alternancia de separación y unificación [...] Esta vida primera y que se mueve a sí misma es la naturaleza eterna e inicial de Dios, que siempre se expresa y siempre se retira, y que sólo en esta alternancia continua de espirar e inspirar tiene una vida» (Schelling, 2002, p. 71).

Nos encontramos entonces en ese momento en que en el seno de la unidad relativa sus dos tendencias contradictorias le inducen al movimiento, pero esta alternancia de



expansión y contracción, que al principio podría interpretarse como una provocación recíproca, acaba por gestar un conflicto en el seno mismo de dicha unidad. Así como dos hombres que se guardan una hostilidad tácita y casi inconsciente empiezan por tomarse el pelo, hacerse chanzas, pero acaban por declararse la guerra, siendo la artillería los insultos y la caballería los reproches, asimismo lo que primeramente era vivido en la unidad relativa como un juego socarrón, un tanteo del límite de la tolerancia que se dedicaban ambas facciones mutuamente, termina por convertirse en una disputa, un conflicto irresoluble que, siendo al principio inocente, una chiquillada, resulta al final un auténtico conflicto.

El estado medio de separación y unificación, ya que no se llega decididamente a ninguno de los dos, es la disputa. Las dos fuerzas, cuya relación era en el primer estado del ser un juego armónico de provocación pacífica y recíproca, son conducidas a una disputa cada vez más virulenta, porque siguen estando separadas y siguen siendo convocadas a la unidad. Arrancadas de cada nueva unidad, hasta que finalmente surge la adversidad máxima, parecen tener que buscarse no para que sean realmente una, sino para combatirse mutuamente (Schelling, 2002, p. 72).

Ahora bien, este estado de disputa en el seno de la unidad relativa debió cesar; esto es, las dos tendencias, contractiva la una y expansiva la otra, debieron desligarse, ya que de haber persistido en un estado semejante nada podría haber sido generado, de modo que la existencia se reduciría a una eterna lucha de dicha unidad consigo misma. El hecho de que la existencia sea tal y como es supone indicio suficiente para dar por supuesto que este estado de falsa unidad cesó en algún momento. Esto recuerda sin duda al modo de argumentar mainländeriano. Ante el interrogante que se pregunta por la pertinencia de argüir la muerte de Dios, Mainländer (2014) indica que, el hecho de que la vida exista en las condiciones presentes es evidencia de que Dios ha muerto.

Cabe pues enjuiciar las posibilidades reales a que estaría abierta esta unidad relativa autocontradictoria.

Según Schelling, o bien el ser primigenio permaneció en dicho estado, o bien la separación sucedió debido a la victoria de una de las dos tendencias; o bien ambas fuerzas quedaron libres sin que ello significase el éxito de una sobre la otra.

Respecto a lo primero ya se ha dado una respuesta, es imposible que la unidad relativa permaneciese en ese estado de disputa, pues de un estado semejante no puede surgir nada más que el conflicto acreativo. Respecto a lo segundo, tampoco es pertinente

decantarse por la soberanía final de una u otra tendencia, pues ello supone la aniquilación de su contraria. Si la fuerza contractiva hubiese logrado enseñorearse del ser, la vida se habría reducido a la unificación total, *regresionando* el ser a aquel estado ignoto de la unidad absoluta. Podría pensarse en tal caso que no fue esta la fuerza triunfadora, sino que venció la potencia expansiva, de ahí que se gestase un mundo debido al derrame del ser por todos sus flancos, ahora bien, así como la vida sin muerte pierde todo sentido, pues la vida es y existe en tanto que negación de su negación (del mismo modo que la muerte es meramente la negación de la vida, que es negación de aquella), así tampoco puede darse la expansión si no existe efectivamente su opuesto dialéctico, que es la contracción. Esto se hace comprensible en la otra mentada obra de Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*. Allí indica Schelling que «donde no hay lucha no hay vida», esto ya sugiere que, para un sistema de pensamiento empeñado en justificar que Dios quería la vida, debe colocar la contradicción y el conflicto necesariamente dentro de la voluntad divina, pues sólo inscribiendo el dolor y el sufrimiento (productos ambos de la contradicción) podría la vida devenir; por ende, cualquier dios creador del mundo es un dios metafísicamente sádico, en tanto que sólo puede existir la vida si está amparada por la ley del sufrimiento; pero al margen de esto, Schelling argumenta dialécticamente que existen términos antinómicos, es decir, entidades que solo pueden existir en tanto que negaciones de un opuesto o, lo que es lo mismo, hay realidades esencialmente negativas cuya única positividad consiste en negar a su opuesto, y es sólo en el afán de destrucción de su correlato donde cada uno recibe su vida y existencia. Por ejemplo, el bien y el mal son términos antinómicos, o sea, que sólo puede existir el bien si la existencia del mal es efectiva (y viceversa). En un mundo de buenos samaritanos la vida se vería reducida a una beatería lívida en que ningún acto bueno tendría sentido, o sea, ninguna acción bondadosa sería inteligible, ya que sólo puede decirse de esto o aquello que es bueno en tanto que existe su anti-imagen, en este caso, el mal. Del mismo modo ocurre con el movimiento, que sólo puede percibirse en relación a un cuerpo estático.

Poco antes de argumentar de este modo, Schelling indica lo mismo respecto a la repulsión y la atracción en los siguientes términos: «Es imposible imaginar una fuerza de atracción y otra de repulsión cada una para sí, pues ¿sobre qué actuará lo que repele si aquello que atrae no ofrece un objeto?, ¿Sobre qué actuará la atracción si no posee al mismo tiempo dentro de sí algo repulsivo?» (Schelling, 1989, p. 267). Esto implica que la vida de la fuerza contractiva y de la fuerza expansiva sólo puede darse a partir de la existencia de su contrario y, por cierto, que toda redención ontológica es imposible, pues si acaso

pudiese argumentarse que la teleología del ser contradictorio se encamina hacia el triunfo de una u otra tendencia, o bien hacia la ulterior reunificación real de ambas, reingresando así el convaleciente ser antinómico en aquella pretérita unidad absoluta, entonces tal filósofo, digo, se vería forzado a rechazar taxativamente cualquier tipo de redención, pues en último término las fuerzas volverían a recogerse en aquella unidad relativa, repitiéndose el proceso de pulso desgarrador, o sea, provocando un *eterno retorno de lo peor*:

Si esto es así, y la imposibilidad de estatuir un recuerdo en lo inconsciente hace que debemos dejar de lado la insinuante esperanza de disfrutar de una paz final después de la conclusión del proceso, no viendo en ella más que una ilusión piadosa, entonces permanece abierta, sin duda, la posibilidad de que la potencia de la voluntad se decida, una vez más y de nuevo, a querer; de donde se sigue enseguida la posibilidad de que el proceso cósmico pueda haberse ya representado, a discreción y a menudo, de la misma manera. (Hartmann, 2022, p. 691).

Pero Schelling, que a todas luces es un monaguillo, no entra a considerar estas dificultades, pero sí reconoce que para que la revelación tenga lugar ambas fuerzas deben quedar desligadas, ser libres y efectivas, pero conservando en sí mismas a su opuesto, de tal modo que la consecuente escisión de la unidad relativa no implica un triunfo de la potencia expansiva, sino una dialéctica antinómica en la cual el ser ejecuta su devenir desde la contradicción, desde una simultánea tendencia hacia la expansión y la contracción. «Así pues, solo queda lo último, que al ser y por tanto también a lo existente se le calme de otra manera su anhelo de libertad y revelación [...] la generación, la autoduplicación de la esencia incluida en el ser sería la única solución posible de la disputa máxima» (Schelling, 2002, p. 83).

Puede entonces entenderse esto en los siguientes términos: La unidad relativa contiene en sí dos tendencias contendientes que le instan tanto a la unificación como a la disolución, esto la conduce hacia un sufrimiento ontológico que sólo puede ser resuelto mediante la escisión efectiva de su espuria unidad, pero para que ello sea posible ambas fuerzas deben ser libres y efectivas simultáneamente, de modo que la unidad colapsa sobre sí misma para estallar en derredor; pero ejecutando sinérgicamente tanto la contracción como la expansión. ¡No ocurre así en el universo, donde las galaxias se separan paulatinamente a una velocidad de espanto mientras los cuerpos celestes se empecinan en acaparar para sí a todo cuerpo exógeno, arrastrándolo, como un desagüe cósmico, hacia su

centro de gravedad? Del mismo modo, hay un único ser, voluntad, con dos tendencias antinómicas, y quizá sea en la ojiva de ambas tendencias, en la interferencia entre ambas pulsiones, donde las hénadas encuentran su vida, pues ellas son el haz de dos voluntades, un deseo de redención que se persigue, sin pena ni gloria, desde la aniquilación total y la unificación absoluta.

### 5.3. En torno a la teleología de la unidad relativa

Encuentro tanto en Mainländer como en Schelling la pretensión de conducir a esa unidad originaria, a la que ambos llaman Dios, hacia un estado de redención de sí misma. No obstante hace falta aquí una aclaración. Mientras que el Dios mainländeriano procura redimirse de sí mismo mediante el debilitamiento paulatino de su esencia, el Dios schellingniano es uno futuro que sólo se redime precisamente en el momento en que deviene. Hay que tener en cuenta que la limpidez originaria y la unidad relativa (la sinergia beligerante entre las dos voluntades) no es propiamente Dios para Schelling, sino que es el proceso necesario mediante el cual Dios deviene, de tal modo que Dios, en *strictu senso*, sólo es la consecuente enmienda a esta dualidad contradictoria más arriba descrita.

Lo eterno quería la unidad y la oposición en un sólo ser; quería volver a ser lo que era, es decir; hacerse manifiesto a sí mismo en tanto que tal. Con este fin, la unidad y la oposición tuvieron que ser separadas o incluso contrapuestas [...] pero esta separación o contraposición no era debido a sí misma; era sólo para que lo eterno se revelara a través de ella como unidad de la unidad y de la oposición (Schelling, 2002, p. 88).

La lógica de Schelling es la siguiente: No hay nada exterior ni anterior a Dios, entonces, si esto es así, Dios es todas las cosas. El peligro de incurrir en un spinozismo es perfectamente conocido por Schelling y procura escapar de tales aporías a toda costa. Schelling pretende muchas cosas con las dos obras que vengo citando, y su carácter oscuro, casi místico, dificulta sobremanera una exposición ordenada de las tesis principales, no obstante juzgo que existen tres intenciones fundamentales en sus pesquisas: (1) Explicar cómo Dios crea el mundo, (2) evitar el spinozismo y (3) solucionar el problema teodiceo clásico.

La creación no debe entenderse en los términos usuales de una *creatio ex nihilo*, ya que para Schelling la divinidad es algo que se genera y desarrolla, ocurre que Dios no puede

ser creado ni generado en los términos usuales. Si Dios es completamente libre entonces todo lo existente se deriva de su actividad voluntaria, de tal modo que llegamos a los problemas típicos de la teodicea. Para evitar esto solo puede recurrir a una tesis. Al postular que Dios tiene un fundamento o naturaleza, la divinidad no resulta ser propiamente libre *a parte ante*, sino que está sujeta a unas leyes, de modo que Dios deviene a partir de esta naturaleza primera. Tal naturaleza es ese querer ciego e inefable que aparece en *Las Edades del mundo*. Al hacer que la divinidad devenga de un fundamento que, pese a estar en él, es distinto de él mismo, Schelling logra (a su modo) evitar el spinozismo. El gran problema que encuentra en Spinoza es sin duda la anulación del libre albedrío, lo cual introduce de nuevo la cuestión de la teodicea; entonces, para argumentar que todas las cosas que, siendo en Dios, no sean partes de Dios, postula aquella naturaleza, ese fundamento de la existencia de Dios. Así pues, (1) pese a estar la divinidad determinada por una naturaleza originaria Dios puede devenir libre, y todo el proceso de contradicción descrito anteriormente no es más que el proceso necesario mediante el cual Dios se libera de su propia necesidad; (2) todas las cosas se derivan del fundamento de Dios, por ello pueden estar en Dios sin ser no obstante Dios mismo:

Dios lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera Dios es a su vez el *prius* del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto [...] Como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción solo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es Él mismo, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios (Schelling, 1989, p. 167).

Y (3) el mal es el correlato necesario para la aparición del bien, además la creación supuso el esfuerzo mismo por luchar contra el mal ya que de no haberse generado el mundo –lo cual implica a su vez el surgimiento del mal– habría supuesto la victoria de este último.

Defender que, por implicar el surgimiento del mal, debería preferirse la no existencia antes que la existencia, equivaldría a decir que, por implicar la vida el dolor, la enfermedad y el sufrimiento, sería preferible que la vida no se diese (Schelling, 1989, p. 271); por esto Schelling no es pesimista, pero sí se le puede atribuir cierto grado de voluntarismo.

A pesar de ello, juzgo acertado considerar que la teleología que se encuentra virtualmente contenida en Schelling consiste en una encaminada tanto a redimir a Dios de su propio fundamento como a revelar a Dios, aunque en cierto modo ambas pretensiones son lo mismo, ya que la revelación divina consiste en la redención de su propia naturaleza.

La teleología mainländeriana, por ser tanática, es mucho más clara: El fin de la existencia es, simple y llanamente, redimir a Dios de sí mismo, pues aquí la divinidad no ansía su propia revelación sino aniquilarse por completo.

El término medio entre ambos es, precisamente, que la existencia es fruto del deseo de Dios por redimirse, ya sea esta redención el superar la necesidad y maldad originaria del fundamento o bien debilitar la super-esencia divina. En cierto modo podrían leerse los conceptos de “super-esencia” y “naturaleza del fundamento” como términos equivalentes, pero la taxativa diferencia de ambos filósofos (en lo que respecta a los fines últimos de la creación del mundo) son tan evidentes que se me antoja una necesidad manifiesta cuya única pretensión es hacer casar lo heterogéneo. Lo que me resulta de interés aquí no consiste en el intento estéril de armonizar las divergencias entre ambos, sino el discernir si, una vez ingresados en la existencia, resulta inteligible la redención.

Todos conocemos la metafísica mainländeriana, al menos cualquiera mínimamente versado en el pesimismo debería tener noción de sus notas básicas, no obstante ocurre con su obra lo que suele ocurrirnos al cómputo general de los seres humanos con los fenómenos físicos, pues tenemos constancia de su existencia sencillamente porque vienen a concurrir en nuestra vida extensa, pero no es inusual que de ellos desconozcamos en gran medida sus causas; lo que procuro decir es que existe una preocupante desatención a aquellos capítulos que fundamentan la metafísica de *Filosofía de la Redención*, de tal modo que lo que originalmente es una cosmogonía bien rumiada y suficientemente consecuente, acaba por antojarse una ocurrencia pseudopoética.

Pues bien, Dios ha muerto y su muerte fue el origen del mundo, pero la divinidad no pudo ingresar inmediatamente en la nada, ya que su esencia era su propio límite, de tal modo que tuvo que atomizarse en miríadas de voluntades individuales para que, mediante la ley del sufrimiento y del debilitamiento universal de las fuerzas, la super-esencia de Dios se redima, o sea, que ingrese en la nada absoluta. Para que la redención sea posible en el esquema mainländeriano es fundamental, no sólo que la esencia divina sea caduca, sino que el haz de voluntades individuales, i. e., la esfera de fuerzas, sea finita. Si nos posicionamos a favor de una super-esencia perenne que conserve sus atributos también en el mundo inmanente entonces la redención de Dios es imposible y su suicidio el peor remedio para

su enfermedad. No es este el lugar para para discutir sobre el supuesto carácter entropista del que duda Lerchner (Lerchner, 2016, p. 17), pero así como se postula en cosmología que el paulatino deterioro entrópico de la energía podría ser revertido por la predominancia de la materia oscura respecto a la energía oscura, asimismo si las fuerzas no son finitas entonces la redención es un imposible.

Los conceptos que considero relevantes para esta cuestión son: (1) la finitud de la esfera de fuerzas, (2) la acción recíproca, (3) la ley del debilitamiento de fuerzas y (4) la esencia divina.

Los tres primeros conceptos son desarrollados principalmente en el segundo capítulo, en la *Física*. En la sección 28 del mentado capítulo Mainländer indica que la afirmación de que la esfera de fuerzas del universo es finita se puede fundamentar, o bien desde la representación, o bien desde la lógica. La primera posibilidad es descartada ya que –si bien es cierto que podemos representarnos un mundo finito de modo meramente analógico, usando el mundo a que tenemos acceso por los sentidos a modo de representante metafórico del macrocosmos– la ciencia muestra que las fuerzas del universo son ampliadas constantemente; por ende, el único camino que resta es el de la lógica, a la que «le resulta extraordinariamente fácil demostrar la finitud del mundo» (Mainländer, 2014, p. 73). El argumento es el siguiente: el universo es un conjunto de esferas de fuerzas individuales finitas. Si alguna de estas fuerzas fuese infinita entonces no podrían existir otras fuerzas junto a ellas, pues junto a lo infinito no puede darse ni lo finito ni lo infinito, al modo de dos infinitudes que concurriesen en un mismo plano. De tal modo que el mundo es un conjunto de esferas de fuerzas finitas. Anticipándose a la réplica evidente, Mainländer indica que, si alguien le reprochase que es posible imaginar un universo infinito constituido por muchas fuerzas finitas, se le podría responder que esto se deriva del carácter ideal del espacio, es decir, que siendo como es el espacio condición a priori de nuestro conocimiento, este es necesariamente infinito, pues es trascendental, pero de esto no se deriva que las fuerzas que lo colman sean asimismo infinitas.

Resumidamente se puede indicar que, si el universo es un conjunto de fuerzas finitas, este entonces debe ser, lógicamente, finito, al modo y manera en que el conjunto formado por elementos finitos debe ser también finito.

Seguidamente encontramos la acción recíproca que, como ya he indicado más arriba, constituye el cuarto enlace causal de la razón. Por acción recíproca [*Wechselwirkung*] entiende Mainländer «que cada cosa actúa continuamente, directa e indirectamente, sobre todas las demás cosas del mundo, y que, al mismo tiempo, todas las demás cosas actúan

continuamente sobre la misma, directa e indirectamente, de lo que se sigue que ninguna cosa en sí puede tener una actividad absolutamente independiente» (Mainländer, 2014, p. 61).

El problema de la acción recíproca también ha sido mencionado más arriba. Si por ella entendemos que un cambio en el estado de un objeto  $e_1$  causa el cambio en el estado de otro  $e_2$  y que, recíprocamente,  $e_2$  es causante a su vez de  $e_1$ , entonces tenemos un absurdo, ya que la condición de posibilidad de  $e_1$  es  $e_2$ , pero simultáneamente la condición de posibilidad de  $e_2$  es  $e_1$ , con lo que ingresa en el mundo de las causas el círculo vicioso más irresoluble. Por ejemplo, el cambio de estado de líquido a gaseoso en el agua de una olla es causado por el aumento de temperatura de la resistencia de un infiernillo portátil, pero la ebullición del agua no causa el aumento de temperatura en la resistencia del infiernillo.

Ahora bien, si por acción recíproca entendemos, sencillamente, que todo cambio en los estados de los objetos se encuentra en una conexión dinámica, de modo que  $e_1$  está determinado por  $e_0$ , entonces no nos aparece ninguna aporía, al menos en términos físicos, pues no es que  $e_1$  esté causado por  $e_2$ , sino que  $e_2$  vuelve a actuar sobre el estado del objeto en cuestión, de modo que  $e_1$  muta a  $e_3$ . Siguiendo con el ejemplo anteriormente mencionado, la ebullición del agua podría provocar un aumento de humedad en el ambiente que acabase por reducir la temperatura de la resistencia del infiernillo; pero aquí no hablamos de una causación circular, solo de la cadena de las causas tal y como siempre se la ha entendido.

La acción recíproca mainländeriana pues refiere meramente al hecho de que todas las cosas actúan y son actuadas entre sí, pero no indica en absoluto que las causas de ciertos estados sean efectos de aquellos estados que ellas mismas causan. Este concepto de acción recíproca se puede interpretar en los términos de la tercera ley de Newton, a saber, si un cuerpo A ejerce una fuerza sobre otro cuerpo B, éste a su vez ejerce sobre A otra fuerza igual en magnitud y dirección, pero en sentido opuesto. Básicamente, es la ley de la acción y la reacción.

Pues bien, con todo lo visto hasta el momento, indico que Mainländer puede argumentar el debilitamiento paulatino de la esfera universal de fuerzas porque (1) el modelo de su universo es cerrado<sup>3</sup> y (2) porque postula una conexión dinámica entre las fuerzas de tal modo que el debilitamiento de una puede suponer una revivificación en el

---

<sup>3</sup> Un modelo cerrado, en estos términos, refiere a aquel sistema que pierde energía paulatinamente por no existir una fuente exógena capaz de revertir el proceso de debilitamiento.



cuanto energético total de otra, pero al no existir una fuerza aislada toda revivificación implicará un deterioro energético ulterior. Esto nos conduce a la piedra angular de la propuesta de Mainländer, la ley universal de debilitamiento de fuerzas. Esta ley se deriva de los dos puntos anteriormente descritos ya que, si el universo es una esfera de fuerzas finitas en conexión dinámica, ya que para que una idea —es decir, la esencia de cada voluntad individual, de modo que existe la idea química, la idea de planta, de hombre, etc. (Mainländer, 2014, p. 87)— sea reforzada, es preciso que otra se debilite. Ocurre que esto no nos conduce a una nada negativa, solo a un paulatino debilitamiento del cuanto universal de las fuerzas, de hecho el mismo Mainländer indica repetidamente que, en el nivel de discusión actual «el mundo es indestructible, pero la suma de fuerzas que en él se contiene se debilita continuamente, en el avance de un movimiento sin fin» (p. 139). Por lo tanto, la cuestión fundamental que estoy discutiendo aquí, a saber, la posibilidad de un colapso real del universo que condujese a una aniquilación absoluta de la existencia, no puede dirimirse en los términos con que la epistemología y la física trabaja, sino que debe argumentarse metafísicamente, y es aquí donde entra el cuarto concepto que he indicado, la esencia originaria —o divina por hablar en términos mainländerianos—.

La pregunta auténtica es la que ya he sugerido: ¿Una esencia infinita puede mutar y devenir finita?

No encuentro en la metafísica del offenbachiano un solo argumento que respalde esto, y ciertamente es algo que no se puede argumentar, ya que estamos trabajando en el terreno de la transición de lo trascendente a lo inmanente. El movimiento es posible dentro del esquema de *Filosofía de la Redención* porque en el mundo inmanente mainländeriano no hay nada metafísico, ya que esa voluntad individual (sea de vivir o de morir) es siempre entendida en términos de fuerza y movimiento; no es como en Schopenhauer, que la vivencia del propio cuerpo representa una vereda enmarañada por la que escorarnos hasta la dimensión metafísica de la existencia. Esta es seguramente una de las grandes divergencias con el maestro, pues Schopenhauer esboza un auténtico dogmatismo inmanente, es decir, lo fenoménico no se encuentra guiado ni desde arriba ni desde abajo por una trascendencia, sino que aquello es meramente la aparición causo-espacio-temporal de lo que el mundo es en sí, a saber, voluntad —y por mucho que Mainländer diga que su filosofía es inmanente de esto último tiene bien poco, ya que no es de especial relevancia el trasladar la dirigencia del mundo de lo supra-mundano (como usualmente habían acostumbrado a hacer los sistemas dogmáticos) a lo ancestral—. En último término, el juego es el mismo, pues el mundo se mueve en virtud del acto originario de una unidad trascendente. La afirmación de

Mainländer se fundamenta precisamente en esa escisión taxativa entre el mundo trascendente y el inmanente, pues al ser uno *toto genere* distinto respecto al otro –estando como lo está el mundo trascendente atravesado por la estaticidad, la simplicidad y la perennidad esencial– el mundo resulta en tanto que así su opuesto metafísico, de modo que resulta devenir, pluralidad y esencia caduca.

No se me antoja lícito el defender la mutabilidad de la esencia en estos términos, pues la esencia, por definición, no puede cambiar; bien distinto es el decir que la esencia consiste en un devenir constante, de modo que esta estaría sujeta a cambios ulteriores significativos, pero de aquí no se derivan consecuencias existenciales; quiero decir, una cosa es argumentar que la esencia no se encuentra quícticamente anclada a unas determinaciones inamovibles, de modo que esta pueda mutar y variar conforme a iteraciones ontológicas, y otra muy distinta es que la esencia pueda transicionar de una perennidad a una caducidad; tanto menos aún puede hablarse así si el *quid* por el cual la esencia sufre esta transformación radical consiste sencillamente en una atomización de la unidad. La unidad, como ya se ha estado viendo, no puede transicionar de la simplicidad a la pluralidad, sino que es imperativo defender una autoescisión originaria competente para activar el movimiento ontológico de la esencia; en caso opuesto la vida está condenada a una inmutabilidad mortecina y eterna. Toda la metafísica mainländeriana consiste en el esfuerzo por superar esta aporía, que a mi juicio es irresoluble, de ahí que, como vengo diciendo, Mainländer se vea forzado a atribuirle voluntad y espíritu a Dios, al menos de forma regulativa. Claro, lo hace porque sólo escindiendo la unidad se puede hacer inteligible una exégesis de la existencia. Pero si se comprende, como me estoy esforzando en demostrar, que la dimensión trascendente del ser está colocada tras ese horizonte ontoepistémico de sucesos en el que ni pasa nada ni se conoce nada, entonces sólo caben dos posibilidades a la hora de argüir el primer movimiento –el cual debe haber sido efectuado por una unidad relativa–. O bien la esencia ingresó de un modo caduco en la vida de la unidad relativa o bien continuó siendo perenne. Si lo primero, la existencia del mundo resulta inexplicable, pues aquel límite que coloca Mainländer en Dios (motivo por el cual tuvo que generarse el mundo del devenir) no sería necesario, ya que a una esencia caduca no le resulta preciso ningún debilitamiento de sí misma, pues ya sería finita y, por ende, susceptible de un colapso inmediato en la nada. Si lo segundo, entonces la exégesis del mundo supondría un esfuerzo inútil de la unidad relativa por debilitar su esencia, de tal modo que habría ingresado en la vida librando una batalla contra sí misma imposible de ganar. Por supuesto, de decantarse uno por esta segunda posibilidad no tendría

necesariamente que defender una inagotabilidad de las fuerzas fenoménicas de las hénadas, ya que su carácter empírico bien podría estar sujeto a procesos entrópicos, pero en último término la esencia se vería abocado a una soledad ontológica que, por afanarse en debilitarse a sí misma de forma incremental, llegaría, en el mejor de los casos, a una calma chicha en la que sus fuerzas fenoménicas se habrían agotado, no así su esencia metafísica, quedando reducida a un plasma senescente, a un estertor de muerte eterno, como un moribundo exhalando su último aliento sin poder morir jamás.

Uno podría reprocharme aquí que, de ser eso último cierto, Dios, en su infinita omnisciencia, jamás habría generado el mundo, pues al serle evidente que ninguna exégesis de la existencia podría satisfacer sus anhelos de no-ser habría preferido perdurar en su dualidad contradictoria, sin duda menos lesiva que la encarnizada lucha de las hénadas entre sí. Yo respondería que no se sigue bajo ningún concepto que la unidad relativa fuese omnisciente. La misma determinación negativa de los atributos de Dios a que recurre Mainländer denuncia esto, pues de la definición negativa no se sigue el postular positivamente que la unidad fuese omnisciente. A la unidad se la define como simple e inmóvil sólo *per negationem* respecto a los atributos hegemónicos en la existencia inmanente, la nuestra, pero del hecho de que el cómputo general de las criaturas “inteligentes” de este mundo sea mayoritariamente necio y estúpido no se sigue, por mera negación, la omnisciencia. De hecho, Mainländer le adjudica este adjetivo a Dios sólo en la metafísica, lo cual ya sugiere que es una atribución gratuita, fruto seguramente del convencionalismo de atribuir a Dios dicha característica. Se puede llamar “dios” a esta unidad, pero esto sólo supone una comodidad terminológica, casi un guiño jocoso; no hay ninguna exigencia filosófica que nos inste a entender a aquella en los términos de la tradición catecista. Más bien podríamos recoger el testigo schellingniano y defender que aquello originario no era en absoluto inteligente, tanto menos omnisciente: «La voluntad del fundamento [...] No es ninguna voluntad consciente o con reflexión, aunque tampoco es una voluntad ciega y mecánica, sino una voluntad de naturaleza intermedia, como el apetito o el deseo» (Schelling, 1989, p. 253).

## 6. Conclusión

Pese a que Schopenhauer se esforzó en alejar su filosofía de la de otros como Schelling, con todas sus chanzas y descalificaciones, ha podido observarse que, si bien ambos

divergen en puntos esenciales de sus respectivos sistemas, no obstante podemos encontrar una misma intuición, a saber: que el fundamento de toda la realidad consiste en una fuerza ciega, más o menos irracional, que es entendida como un querer, o sea, como una voluntad. Por supuesto, este es seguramente uno de los pocos elementos que hermana a ambos filósofos, pero allí donde el maestro discrepa es donde los acólitos coinciden; sólo hace falta reparar en la oposición frontal que Mainländer y Bahnsen esgrimieron en contra del exacerbado monismo del padre del pesimismo alemán.

Suele considerarse que dos pensadores coinciden en algo cuando acaban por concluir tesis similares o mínimamente próximas, o a lo sumo cuando llevan a cabo procedimientos parecidos, no obstante, soy de los que piensan que el centro tonal de una filosofía no radica tanto en la propuesta positiva, sino más bien en las intuiciones de que la misma parte; de ahí que considere que Schelling no se aleja en exceso del voluntarismo, por mucho que le sea inaplicable una dimensión pesimista a su obra, pues no solo encuentra en la libertad un aspecto fundamental del proceder filosófico, sino que, así como Mainländer, entiende que la divinidad está sujeta a un proceso generativo atravesado por una serie de contradicciones dialécticas.

Respecto a lo primero, como ya he dicho la libertad no debe ser entendida como esa capacidad para hacer o ser cualquier cosa, sino que se la debe considerar en su dimensión negativa, o sea, entenderla como la ausencia efectiva de condicionantes causales. Schelling erra de forma desmedida al considerarla una capacidad para el bien y el mal, tal definición sólo puede ser comprendida si suponemos que se dejó engatusar por el espíritu puritano de la filosofía más rancia de su época. No obstante, al margen del modo en que él entienda dicho concepto, puede intuirse un mismo talante respecto a Schopenhauer; pues Schelling intenta pensar la posibilidad de la libertad desde una metafísica sutilmente panteísta, es decir, se esfuerza en pensar cómo es posible la libertad, de la que tenemos una intuición inmanente, en un mundo en el que nada está más allá de Dios. La solución pasa, como ya se ha visto, por argumentar un fundamento (que es a su vez infundado) que actúa a modo de matriz de la revelación divina. En Schopenhauer encontramos lo mismo: La libertad, en un mundo dominado por el principio de Individuación y de razón, sólo puede existir en términos nouménicos, es decir, sólo el poso de la existencia es libre, en tanto que no está atravesado por condiciones trascendentales epistémicas.

Esta es la oquedad por la que escorarnos desde la vida fenoménica a la nouménica, o sea, desde la vivencia de la propia interioridad podemos captar aquello inmanente en nosotros, i. e., vivimos como la cosa en sí que cada uno de nosotros somos; ocurre que esta

inmanencia no es *in stricto sensu* el noúmeno, por decirlo de algún modo, en toda su pureza, ya que continúa consistiendo en un objeto para un sujeto, es decir, objeto de conocimiento que, por mucho que se haya desembarazado de la causalidad y el espacio continúa estando tamizado por el tiempo, pues pocas cosas nos son más evidentes que el hecho de que nuestra vida interna zozobra en una galaxia de presentes del que no es capaz de disociarse. Así como la forma de nuestro sentido interno es el tiempo, así también puede decirse que la forma de nuestra inmanencia es el presente, pero aquí por inmanencia no deberemos entender los contenidos de nuestros actos mentales, ni siquiera nuestros actos volitivos, que como ya se ha visto están tan sujetos a los motivos y contramotivos como el mercurio lo está a las causas y los efectos. Esta inmanencia debe ser entendida como el sentir del movimiento interno tras el cual no hay intuición posible, o sea, que entre el noúmeno y el fenómeno individual (o hénada) existe esa delgada línea que, estando suficientemente depurada de las formas trascendentales de lo empírico, no obstante continúa siendo en parte noúmeno y en parte fenómeno. En este sentido, aquel horizonte onto-epistémico de sucesos de que hablaba más arriba, está tanto más dentro de nosotros que no más allá de nosotros, porque no hay ningún mundo trascendente y, por ello mismo, ninguna esencia supramundana que lo gobierne todo, sino que (ajustándonos siempre a las premisas del dogmatismo inmanente) la esencia del mundo es el mundo mismo, el cual se presenta tamizado por nuestra forma de conocerlo. De hecho, si se repara un poco en esto, uno puede darse cuenta de que no hay nada más perogrullesco, ¿qué iba a ser la esencia del mundo si no el mundo mismo?

Por trabajar con la tradición con que trabajamos llamamos a esa esencia inmanente "voluntad". Ahora esta voluntad es trasladada al cómputo general de todas las cosas, pero esta estrategia no es meramente un recurso analógico, sino que, además, se sigue de la pura lógica schopenhaueriana. Si la multiplicidad es posible sólo bajo las formas del espacio y el tiempo, y estas son inaplicables al ser en sí, no es que estemos trasladando nuestra inmanencia al mundo, sino que sólo nos estamos dando cuenta de que no hay distinción taxativa entre una hénada y otra, pues tal divergencia ontológica es solamente fenomenal, no esencial: «Pero tiempo y espacio son ajenos a la cosa en sí, es decir, a la verdadera esencia del mundo; y así, también lo es necesariamente la pluralidad: en consecuencia, la cosa en sí sólo puede ser una en los innumerables fenómenos del mundo sostenible, y solamente la esencia una e idéntica puede manifestarse en todos ellos» (Schopenhauer, 2009, p. 314).

A pesar de ello, el tiempo no parece ser extirpable de la elucubración metafísica, pues si es desde la intuición de nuestra inmanencia desde donde iniciamos la especulación

sobre la esencia del mundo, humildemente pienso que debe respetarse aquella determinación sin la cual nuestra esencia es impensable; entonces, captándose ella en términos de movimiento, aparece la pregunta por el origen de este movimiento. La pregunta no versa tanto sobre el *porqué* de dicho movimiento, sino más bien en torno al *cómo*.

No le encuentro a la metafísica ninguna otra función que la de hacer intuitiva la existencia, por ello me cuesta simpatizar con aquellas propuestas que se antojan tanto más complejas que la vida misma, esos grandes sistemas metafísicos ininteligibles que predicán acontecimientos que sólo tienen lugar dentro de sus propios paradigmas. Tras escuchar esas peroratas soporíferas a uno siempre le asalta el mismo interrogante: ¿Dónde ocurre eso en el mundo? Sin duda esto mismo puede decirse de aquella unidad absoluta y premundana, no hay ninguna razón para postular su existencia, ni presente, ni pasada ni futura; ahora bien, la uniformidad esencial de todas las cosas entre sí —de acuerdo con el voluntarismo— parece simpatizar con la idea de una unidad metafísica, la cual no tiene por qué haber existido en el pasado trascendente mainländeriano, ni tiene por qué consistir en el fundamento de una unidad en devenir; sino que, sencillamente, predicaría la intuición inmanente de que todas las cosas están atravesadas nouménicamente por el movimiento de la voluntad. Es decir, postular una unidad ontológica no consiste en nada más que en asumir el monismo schopenhaueriano. Ocurre que ya conocemos los problemas del monismo, y no sólo eso, sino que, en tanto que tomemos nuestra inmanencia individual como el hilo de Ariadna con que guiarnos por el laberinto del fenómeno, nos veremos obligados a defender una simultaneidad ontológica entre monismo y pluralismo. El mundo es esencialmente unitario en tanto que es voluntad, pero formalmente múltiple en tanto que cada una de las hénadas tiene inscrita en sí misma la línea de su temporalidad inmanente; es como el brazo de la asteroidea, que forma parte del conjunto biológico de la estrella de mar; a pesar de que, en caso de ser amputada, tiene su vida propia.

Lo que restaría es explicar el movimiento interno de cada inmanencia, y considero que recurrir a la contradicción ontológica puede explicar el mundo en su devenir a pesar de que se conserve la unidad del mundo en tanto que voluntad, no sólo porque la contradicción es el *quid* mismo del movimiento, sino porque desde ella se puede entender que el mundo se mueva conforme a una teleología orgánica. La noción de un *telos* es sin duda problemática, pero no exige una razón del mundo, es decir, no toda teleología implica entender el movimiento conforme a fines racionales, sino que podemos entender el *telos* del mundo en tanto que deseo o *apetito ontológico*. En este sentido, la teleología del

mundo consistiría en el afán de la voluntad, en el objeto de su deseo, que sería a su vez el motor de su movimiento.

Si retóricamente aceptamos aquella unidad absoluta, oculta tras el horizonte onto-epistémico de sucesos, encontramos que la unidad quedó escindida por un trauma originario y que a raíz de esto se inscribe la cinética en su seno, de tal modo que el fin metafísico de la vida sería la redención de su propio movimiento; en otras palabras, la voluntad metafísica se movería con el deseo de reingresar en aquella unidad premundana, anhelando con cada sufrimiento y cada dolor de sus hénadas una única cosa: La salud.

## Bibliografía

- ALLISON, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (María Granja, trad.). Anthropos.
- BEISER, F. C. (2016). *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford.
- FEUERBACH, L. (1984a). *Principios de la filosofía del futuro* (Eduardo Subirats, trad.). Orbis.
- (1984b). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. (Eduardo Subirats, trad.). Orbis.
- HARTMANN, E. (2022). *Filosofía de lo inconsciente* (Manuel Pérez Comejo, trad.). Alianza.
- KANT, Immanuel. (2010). *Crítica de la razón pura* (Pedro Ribas, trad.). Gredos.
- LEYTE, A. y RÜHE, V. (1989). *Estudio introductorio en Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos.
- LERCHNER, T. (2016). Mainländer-Reflexionen. Quellen-Kontext-Wirkung. *Internationale Mainländer-Studien*. Königshausen & Neumann.
- MAINLÄNDER, P. (1876). *Philosophie der Erlösung I*. Theobald Grieben
- (2014). *Filosofía de la redención*. (Manuel Pérez Comejo, trad.). Xorki.
- MARTÍNEZ H. (2018). *Schopenhauer y las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.
- SAFRANSKI, R. (2011). *Los años salvajes de la filosofía* (José Planells, trad.). Tusquets.
- SHELLING, F. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y de los objetos con ella relacionados* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trads.). Anthropos
- (2002). *Las edades del mundo*. (Jorge Navarro, trad.). Akal.
- SCHOPENHAUER, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación I* (Rafael Díaz y Montserrat Armas, trads.). Gredos.
- (2003). *El mundo como voluntad y representación II* (Pilar López de Santa María, trad.). Trotta.
- (2009). *Parerga y Paralipómena* (José Rafael, trad.). Valdemar.
- (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (Pilar López de Santa María, trad.). Alianza.
- (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Pilar López de Santa María, trad.). Siglo XXI.
- (1996). *Manuscritos berlineses* (Roberto Aramayo, trad.). Pre-textos.